ಅರಿವುಬರಹ

4

1993

ಅರಿವು ಬರಹ

4

1993

ಅರಿವುಬರಹ - ಅರಿವುಬರಹ ಟ್ರಸ್ಟ್ (ರಿ.) ನಿಂದ ಪ್ರಕಟವಾಗುವ ಪತ್ರಿಕೆ

- ಸಂಚಿಕೆ ಬೇಕಾದವರು ವಾರ್ಷಿಕ ಹಣ ರೂ. 75/- (ವ್ಯೆಯಕ್ತಿಕ 1ವರ್ಷ) ಅಥವಾ ರೂ. 200/- (ವ್ಯೆಯಕ್ತಿಕ 3 ವರ್ಷ) ಸಲ್ಲಿಸಿ ನೋಂದಾಯಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ವಿಳಾಸಕ್ಕೆ ಈ ಪತ್ರಿಕೆಯ ಹೊದಿಕೆಯ ಹಿಂಬದಿ ನೋಡಿ. ನಿಮ್ಮ ವಿಳಾಸ ಬದಲಾದಲ್ಲಿ ದಯವಿಟ್ಟು ಕಾಗದ ಬರೆದು ತಿಳಿಸಿ.

  ಸಂಘ ಸಂಸ್ಥೆಗಳಿಗೆ - ಒಂದು ವರ್ಷ 150/-, 3 ವರ್ಷ 400/-.

- ಅರಿವುಬರಹ ಎಡಪಂಥೀಯ ಒಲವಿನ ಲೇಖನಗಳನ್ನು ಸ್ವಾಗತಿಸುತ್ತದೆ.

  ಎಲ್ಲಾ ಲೇಖನಗಳಿಗೂ ಅಡಿಟಿಪ್ಪಣಿ ಹಾಗೂ ಇತರ ನಿಬಂಧನೆಗಳಿರಬೇಕು.

  ಸ್ವೀಕೃತವಾದರೆ 2 ತಿಂಗಳಿನೊಳಗೆ ತಿಳಿಸಲಾಗುವುದು.

  ಸ್ವೀಕೃತವಾಗದ ಲೇಖನಗಳನ್ನು ವಾಪಸ್ಸು ಪಡೆಯಲು ಸಾಕಷ್ಟು ಅಂಚೆ ಚೀಟಿ ಲಗತ್ತಿಸಿ.

- ಖಾಸಗಿ ಪ್ರಸಾರಕ್ಕಾಗಿ ಮಾತ್ರ.

ಅರಿವು ಬರಹ

4 ಅನುಕ್ರಮಣಿಕೆ 1993

1. ಪ್ರಸ್ತಾವನೆ 1

2. ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಎಡಪಂಥ : ಕೆಲವು ಪ್ರಾಸ್ತಾವಿಕ ವಿಚಾರಗಳು 3

ಮೂಲ: ಕೊನೆಲ್ ವೆಸ್ಟ್ ಅನುವಾದ : ವಸಂತ ಬನ್ನಾಡಿ

3. ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯ - ಪಾಕಿಸ್ಥಾನದ ಉದಾಹರಣೆ 17

ಮೂಲ: ಎ. ಜಿ. ನೂರಾನಿ ಅನುವಾದ: ಡಾ|| ಟಿ. ಎನ್. ಶ್ರೀಧರ

4. "ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರರ ಚಳುವಳಿ ಮತ್ತು ಮಿಲ್ಲರ್ ವರದಿ" 25

ಡಾ| ಜೆ. ಎಸ್. ಸದಾನಂದ

5. ಮುಕ್ತ ವಿಮರ್ಶೆ ಮತ್ತು ಚೌಕಟ್ಟು 55

ಡಾ| ಆರ್. ಶಶಿಧರ್

6. ಭಾರತೀಯ ಮೂರ್ತಿಶಾಸ್ತ್ರ - ಧರ್ಮ, ದೇವತಾರಾಧನೆ ಹಾಗೂ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಾಜಕೀಯದ ಐತಿಹಾಸಿಕ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ — ಭಾಗ ೨ 75

ಡಾ| ರಾಜಾರಾಮ ಹೆಗ್ಡೆ

ಪ್ರಸ್ತಾವನೆ

*ಅರಿವುಬರಹ*ದ ಹುಟ್ಟಿನ ಹಿಂದೆ ಒಂದು ತೀವ್ರ ಕಳಕಳಿ ಇತ್ತು. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಏಕೆ ಶಿಸ್ತಿನ, ಪಾಂಡಿತ್ಯಪೂರ್ಣವಾದರೂ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಗತ್ಯ ಮತ್ತು ಸೂಕ್ಷ್ಮಗಳನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳದ ದೀರ್ಘಲೇಖನಗಳು ಓದಸಿಗುವುದಿಲ್ಲ? ಏಕೆ ಅಂಥ ಬರವಣಿಗೆಗಳನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಬಲ್ಲ ಪತ್ರಿಕೆಯಿಲ್ಲ? ಪ್ರಶ್ನೆ ಚರ್ಚೆಯಾಯಿತು. ಚರ್ಚೆ ಕನಸಾಯಿತು. ಕನಸು ನಿರ್ಧಾರವಾಯಿತು. ಹೀಗೆ ಅರಿವು ಬರಹ ಹುಟ್ಟಿತು.

*ಅರಿವುಬರಹ*ದ ಸಂಪಾದಕ ಮಂಡಳಿಯವರ್‍ಯಾರಿಗೂ ಪ್ರಕಟನಾ ಪ್ರಪಂಚದ ಪೂರ್ವಾನುಭವವಿರಲಿಲ್ಲ. ಒಂದು ಪತ್ರಿಕೆಯನ್ನು ನಿಯಮಿತವಾಗಿ ಹೊರತರುವುದರಲ್ಲಿ ಏನೆಲ್ಲ ಆರ್ಥಿಕ ಜವಾಬ್ದಾರಿ ಇರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ಅರಿವೂ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಹುರುಪು ನಮ್ಮನ್ನು ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ತಂದಿದೆ.

ಎರಡನೇ ವರ್ಷದ ಚಂದಾ ಪ್ರಾರಂಭಿಸುವ ಈ ಸಂಚಿಕೆಯ ಪ್ರಸ್ತಾವನೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಬರೆಯುವ ಒಂದು ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಅದೇನೆಂದರೆ ಒಂದು ಪತ್ರಿಕೆ ಕೇವಲ ಸಂಪಾದಕೀಯ ಹುರುಪಿನಿಂದ ತಾಳಿಬರದು. ಅಷ್ಟೇ ಅಥವಾ ಅದಕ್ಕಿಂತ ಅಗತ್ಯದ್ದು ಒಂದು ಓದುಗ ವರ್ಗದ ಬೆಂಬಲ.

*ಅರಿವುಬರಹ*ದಂಥ ಪತ್ರಿಕೆ ಕನ್ನಡದ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಅಗತ್ಯದ್ದು ಅಂಥ ನಿಮಗನಿಸಿದರೆ ದಯವಿಟ್ಟು ನಿಮ್ಮ ಚಂದಾಹಣವನ್ನು ಕೂಡಲೆ ಕಳುಹಿಸಿ. ನಿಮ್ಮ ಸ್ನೇಹಿತರಿಗೆ ಈ ಪತ್ರಿಕೆಯ ಬಗ್ಗೆ ತಿಳಿಸಿ. ಹಾಗಯೇ ನಿಮ್ಮ ಅನಿಸಿಕೆಗಳ್ನು ನಮಗೆ ಬರೆದು ತಿಳಿಸಿ. ಅದು ಈ ಪತ್ರಿಕೆಯನ್ನು ತಿದ್ದಿ ತೀಡುವುದರಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಸಹಾಯ ಮಾಡುತ್ತದೆ.

ಈ ಸಂಚಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಡಾ। ಸದಾನಂದ, ಡಾ। ರಾಜಾರಾಮ ಹೆಗ್ಗಡೆ ಹಾಗೂ ಶಶಿಧರ ಇವರ ಲೇಖನಗಳ ಮುಂದುವರಿಕೆಗಳಿವೆ. ನೂರಾನಿಯವರ ಲೇಖನದ ತರ್ಜುಮೆ ಡಾ। ಶ್ರೀಧರ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ರಾಜಕೀಯದೊಡನೆ ನಿರಂತರ ಧರ್ಮದ ಮಿಶ್ರಣದಿಂದ ಆಗಬಹುದಾದ ಅಪಾಯದ ಬಗ್ಗೆ ನಾವು ಪಾಕೀಸ್ಥಾನದಿಂದ ಕಲಿಯಬೇಕಾದ ಪಾಠ ಬಹಳಷ್ಟಿದೆ. ವಸಂತ ಬನ್ನಾಡಿಯವರು ಈ ಸಂಚಿಕೆಗಾಗಿ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದ ಮತ್ತು ಧರ್ಮದ ಬಗ್ಗೆ ಒಂದು ಲೇಖನವನ್ನು ತರ್ಜುಮೆ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ.

ಡಿಸೆಂಬರ್ 1992ರಲ್ಲಿ ಕಳುಹಿಸಿದ ಅರಿವುಬರಹ-3 ಹಲವರಿಗೆ ತಲುಪಿಲ್ಲ ಎಂದು ತಿಳಿದು ಬರುತ್ತಿದೆ. ಆ ತಿಂಗಳಲ್ಲಿ ಮೂಲಭೂತವಾದಿಗಳ ಗಲಾಟೆಯಿಂದ ಅಂಚೆವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಆದ ಗೊಂದದಿಂದ ಹೀಗಾಗಿರ ಬಹುದು. ನಿಮ್ಮ ಪ್ರತಿ ಬಂದಿಲ್ಲದಿದ್ದಲ್ಲಿ ತಿಳಿಸಿ. ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಉಳಿದಿರುವ ಪ್ರತಿಗಳು ಮುಗಿಯುವವರೆಗೆ ಕಳುಹಿಸಿ ಕೊಡುತ್ತೇವೆ.

—ಸಂಪಾದಕ ಮಂಡಳಿ

ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಎಡಪಂಥ : ಕೆಲವು ಪ್ರಾಸ್ತಾವಿಕ ವಿಚಾರಗಳು

ಮೂಲ: ಕೊನೆಲ್ ವೆಸ್ಟ್

ಅನುವಾದ: ವಸಂತ ಬನ್ನಾಡಿ

ಎಡಪಂಥೀಯ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳ ಮತ್ತು ಕಾರ್ಯಕರ್ತರಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಿನವರ ಧರ್ಮನಿರಪೇಕ್ಷ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳ ಹೊರತಾಗಿಯೂ ಧರ್ಮ ಎನ್ನುವುದು ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಜಗತ್ತಿನ ಬಹುತೇಕ ಜನರ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿನ ಮಹತ್ವವೂ ನಿರ್ಣಾಯಕವೂ ಆದ ಅಂಶವಾಗಿಯೇ ಉಳಿದಿದೆ; ಅದು ಅವರ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಹಾಸುಹೊಕ್ಕಾಗಿ ಸೇರಿಕೊಂಡು ಬಿಟ್ಟಿದೆ. ಬರೇ ಆರ್ಥಿಕ ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯ ಅಂಶಗಳಷ್ಟೇ ಬಂಡವಾಳಶಾಹೀ ಜಗತ್ತಿನ ಇಂದಿನ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟಿಗೆ ಕಾರಣಗಳಲ್ಲ ಎಂಬುದೂ ಈಚೆಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತಿದೆ. ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ನಾಗರಿಕತೆಯ ಒಡಲಿನಿಂದಲೇ ಈ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿದೆ. ಜನಾಂಗವಾದ, ನಿರಂಕುಶ ಪ್ರಭುತ್ವ, ಜೀವನ ವಿಮುಖತೆ ಮತ್ತು ಇತರರ ಕುರಿತ ಅಲಕ್ಷ್ಯ, ಅಧಿಕಾರಶಾಹಿಯ ದಮನಕಾರೀ ಪ್ರವೃತ್ತಿ, ಪ್ರಾಕೃತಿಕ ಪರಿಸರದ ವಿನಾಶ, ಅಣುಅಸ್ತ್ರಗಳ ಪ್ರಳಯಾಂತಕ ಪ್ರಯೋಗಕ್ಕೆ ಸನ್ನದ್ಧತೆ - ಇವುಗಳ ಕುರಿತ ಈಚಿನ ಸಂಶೋಧನೆಗಳೂ ಇದನ್ನೇ ಎತ್ತಿತೋರಿಸಿವೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಇಂದು ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ನಾಗರಿಕತೆಯ ಕುರಿತು ಹೊಸ ವಾಗ್ವಾದಗಳನ್ನೇ ಶುರುಮಾಡಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಈಗಾಗಲೇ ಇರುವ ರಾಜಕೀಯ ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರ ಮತ್ತು ಪ್ರಭುತ್ವದ ಕುರಿತ ಎಡಪಂಥೀಯ ವಾಗ್ವಾದಗಳನ್ನೇ ಈ ಬಗೆಯ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೂ ವಿಸ್ತರಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ಮಾಡುವುದೆಂದರೆ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ಚಿಂತಕರು ಈವರೆಗೆ ಆಸಕ್ತಿ ತೋರಿಸದೆ ಇರುವ ವಿಷಯವಾದ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ದೈನಂದಿನ ಬದುಕಿನ ನಡುವಿನ ಸಂಬಂಧದ ಕುರಿತು ಕೂಲಂಕಷವಾಗಿ ಪರಿಶೀಲಿಸುವುದು ಎಂದೇ ಅರ್ಥ. ಇಂಥ ಯಾವುದೇ ಶೋಧನೆಯೂ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಧಾರ್ಮಿಕ ರೀತಿರಿವಾಜಗಳೇ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿರುವ ಬದುಕಿನ ಕ್ರಮ ಮತ್ತು ಅದರ ಮೇಲೆ ನಿಂತ ಹೋರಾಟಗಳ ಬಗ್ಗೆಯೇ ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಈ ವಿಷಯದ ಕುರಿತ ಕೆಲವು ಪ್ರಾಥಮಿಕ ವಿಚಾರಗಳನ್ನಷ್ಟೇ ಹೇಳಬಯಸುವ ಈ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ನಾನು ಧರ್ಮದ ಕುರಿತಾದ ಮೂರು ಮುಖ್ಯವೂ ನಿರ್ಣಾಯಕವೂ ಆದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಸಮಕಾಲೀನ

ಕೊನೆಲ್ ವೆಸ್ಟ್ ಯೇಲ್ ಡಿವಿನಿಟಿ ಸ್ಕೂಲ್‌ನಲ್ಲಿ ಧಾರ್ಮಿಕ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ಅಸೋಸಿಯೇಟ್ ಪ್ರೊಫೆಸರ್ ಆಗಿದ್ದು ಅವರ ಇತ್ತೀಚಿನ ಪ್ರಕಟಣೆ 'ಪ್ರಾಫೆಸಿ ಡಿಲಿವರೆನ್ಸ್! ಆ್ಯನ್ ಆಫ್ರೋ ಅಮೆರಿಕ್ ರೆವಲ್ಯೂಷನರಿ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯಾನಿಟಿ' ಎಂಬ ಗ್ರಂಥವಾಗಿದೆ।

ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದದ ಮುಂದೆ ಇಡಬಯಸುತ್ತೇನೆ. ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ, ಧಾರ್ಮಿಕ ನಂಬಿಕೆ ಮತ್ತು ಆಚರಣೆಗಳ ಗುಣಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನಾಗಲೀ ತಿರುಳನ್ನಾಗಲೀ ನಾವು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ್ದು ಹೇಗೆ? ಎರಡನೆಯದಾಗಿ, ಲ್ಯಾಟಿನ್ ಅಮೆರಿಕಾ, ಮಧ್ಯಪ್ರಾಚ್ಯ, ಏಷ್ಯಾ, ಪೂರ್ವ ಯುರೋಪ್ ಮತ್ತು ಅಮೆರಿಕಾಗಳಲ್ಲಿ ಈಚೆಗೆ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಧಾರ್ಮಿಕ ಭಾವನೆಗಳ ಸಾಮೂಹಿಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಉತ್ಕರ್ಷವನ್ನು ಹೇಗೆ ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು? ಮೂರನೆಯದಾಗಿ, ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಮತ್ತು ಪ್ರಜಾತಂತ್ರಗಳ ಸ್ಥಾಪನೆಗಾಗಿ ಮನುಷ್ಯ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಮತ್ತು ಪ್ರಜಾಸತ್ತೆಗಾಗಿ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವ ಹೋರಾಟಗಳಿಗೆ ಈ ಬಗೆಯ ಧಾರ್ಮಿಕ ಭಾವನೆಗಳ ಉತ್ಕರ್ಷ ಇನ್ನಷ್ಟು ಪುಷ್ಟಿನೀಡಿ ಬಲಪಡಿಸುತ್ತಿದೆಯೇ ಅಥವಾ ತಡೆ ಒಡ್ಡಿ ಹಿಮ್ಮೆಟ್ಟಿಸುತ್ತಿದೆಯೇ? ಸದ್ಯದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ನಾವೆಲ್ಲರೂ ಕೇಳಿಕೊಳ್ಳಲೇಬೇಕಾದ ಮಹತ್ವದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಇವು ಎಂದೇ ನನಗೆ ಅನ್ನಿಸುತ್ತದೆ.

ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದೀ ಸಿದ್ಧಾಂತ

ಧರ್ಮದ ಕುರಿತ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದದ ಪರಂಪರಾಗತ ತಿಳಿವಳಿಕೆ ಅನೇಕರು ಅಂದುಕೊಂಡಿರುವುದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದದ್ದು. ಧರ್ಮ ಜನರ ಅಫೀಮು ಎಂಬುದು ಧರ್ಮದ ಬಗೆಗಿರುವ ಒರಟು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಅಷ್ಟೇ. ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯದ ಪ್ರಕಾರ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆ ಹೊಂದಿರುವ ಜನಸಮೂಹ ಎಂಬುದು ಜಡತ್ವ ಮತ್ತು ಮೌಢ್ಯ ತುಂಬಿರುವ ಒಂದು ಗುಂಪು; ಮತ್ತು ಈ ಜನರ ಮೇಲೆ ಇನ್ನೊಂದು ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಷ್ಟೇ ಅವರ ಎಲ್ಲ ಆಶೆಗಳೂ ಈಡೇರುತ್ತವೆ ಎಂಬಿತ್ಯಾದಿ ಭ್ರಾಮಕ ಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಹೇರುವುದು ಧಾರ್ಮಿಕ ಸತ್ತೆಗಳಿಗೆ ಸುಲಭವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಮಧ್ಯಮ ವರ್ಗದಿಂದ ಬಂದ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳಲ್ಲಿ ಇರುವ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸುಧಾರಣೆ ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕ ವಿಜ್ಞಾನದ ಮಾದರಿಗಳು ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡ ಕಾಲದ ಬಳುವಳಿಗಳಾದ ಪೂರ್ವಗ್ರಹಗಳನ್ನೂ ದುರಹಂಕಾರೀ ಸ್ವ-ದ ಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನೂ ತೋರಿಸುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು ಧರ್ಮದ ಮೂಲಭೂತ ಸ್ವರೂಪದ ಕುರಿತು ಅದು ಏನನ್ನೂ ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಧರ್ಮದ ಕುರಿತು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದದ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿ ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಇಂಥ ಅಪಕಲ್ಪನೆಗಳಿಗೆ ಪ್ರತಿಯಾಗಿ ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಮತ್ತು ಎಂಗೆಲ್ಸ್ ಧರ್ಮ ಎಂಬುದು ಅಸಹನೀಯ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಬದುಕುತ್ತಿರುವ ಜನಸಮೂಹ ತನ್ನ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ತೋರಿದ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ಎಂದೂ ಇಂಥ ಸ್ಥಿತಿಯ ವಿರುದ್ಧ ತೋರಿದ ತೀವ್ರ ಪ್ರತಿಭಟನೆ ಎಂದೂ ತಿಳಿದಿದ್ದರು. ಅವರ ಪ್ರಕಾರ ಧರ್ಮ ತನ್ನ ಆಯ್ಕೆಯಲ್ಲದ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಬದುಕುತ್ತಿರುವ ಮನುಷ್ಯ ತನಗೇ ಅನ್ಯವಾದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಆಚರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿರುವುದನ್ನಷ್ಟೇ ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯದ ಪ್ರಕಾರ ಧರ್ಮ ಎನ್ನುವುದು ಬರೇ ಮೇಲಿಂದ ಹೇರಿದ ಅಫೀಮು ಥರದ ರಾಜಕೀಯ ಉಪಶಮನ ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ; ಬದಲಾಗಿ ಅದು ನಾವು ಈವರೆಗೂ ಅಷ್ಟಾಗಿ ಗಮನಿಸದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಆರ್ಥಿಕ ಕಾರಣಗಳಿಂದಾಗಿ ಮನುಷ್ಯತ್ವಕ್ಕೇ ಎರವಾದವರಂತೆ ಬದುಕುತ್ತಿರುವ ಚರಿತ್ರೆಯ ಹರಿಕಾರರೇ ಆದ ಮಂದಿ ತಮ್ಮ "ಇರುವಿಕೆ"ಯನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುವ ವಿಧಾನವಾಗಿದೆ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಮತ್ತು ಎಂಗೆಲ್ಸ್ ಧರ್ಮವನ್ನು "ಅನ್ಯವಾದ ಆಚರಣೆ" ಯೆಂದು ವರ್ಣಿಸಿದ್ದು ಅದು "ಅವೈಜ್ಞಾನಿಕ" ಎಂಬ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಲೀ "ಆಧುನಿಕವಲ್ಲದ್ದು" ಎಂಬ

ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಲೀ ಅಲ್ಲ; ಅದು ಹೆಚ್ಚಿನ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ತಾನು ಈಗಿರುವ ರೂಪ ಮತ್ತು ಆಕಾರ ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳಲು ಕಾರಣವಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಆರ್ಥಿಕ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯನ್ನೇ ಉಪೇಕ್ಷಿಸುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಆ ಮೂಲಕ ಅಂಥ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸುವ ಮನುಷ್ಯನ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ ಮತ್ತು ಪ್ರಯತ್ನಗಳಿಗೂ ತಡೆಹಾಕುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ, ಧರ್ಮದ ಕುರಿತ ಮೂಲ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದೀ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಸಾರಾಸಗಟಾಗಿ ಧರ್ಮದ ತಾತ್ವಿಕ ನಿರಾಕರಣೆ ಏನಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ಅದು ಧಾರ್ಮಿಕ ಆಚರಣೆಗಳ ಕುರಿತ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ; ಅಂತೆಯೇ ಆ ಆಚರಣೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ನೀಡಿದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ತೀರ್ಮಾನ ಕೂಡ.

ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಮತ್ತು ಎಂಗೆಲ್ಸ್ ಧರ್ಮ ಬಹಳಷ್ಟು ಸಲ ತನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೇ ಕಾರಣವಾದ ಸಂದರ್ಭವನ್ನೇ ಕಡೆಗಣಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿರುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣಗಳಿಲ್ಲದೇ ಇಲ್ಲ. ವಿಶ್ವದ ಕಲ್ಪನೆಯೇ ಧರ್ಮದ ಪ್ರಧಾನ ಅಂಶ ಎಂದು ಅವರಿಬ್ಬರೂ ಗುರುತಿಸಿದ್ದರು. ಮನುಷ್ಯನ ವಿಕಾಸದ ಕುರಿತೂ ಅದು ತನ್ನದೇ ಆದ ಮೂಲ ಧೋರಣೆಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ನ್ಯಾಯಾನ್ಯಾಯಗಳ ಕುರಿತಂತೆ ವೈಯಕ್ತಿಕ ನೈತಿಕತೆಯ ಮೇಲೇ ಅದು ಹೆಚ್ಚಿನ ಒತ್ತು ಹಾಕುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾನ ಇಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಅದು ಈಗಿರುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲೂ ಮುಂದುವರಿಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗಲೂ ಒಂದು ಭದ್ರ ನೆಲಗಟ್ಟನ್ನಷ್ಟೇ ಒದಗಿಸೀತು; ಅಥವಾ ಹೆಚ್ಚೆಂದರೆ ಈ ವಾಸ್ತವದ ಕುರಿತು ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ಅಷ್ಟಿಷ್ಟು ಒಳನೋಟ ಉಳ್ಳ ನೀತಿಬೋಧಾತ್ಮಕ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಆಡೀತು; ಮತ್ತು ಆ ಮೂಲಕ ಇವೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಮೀರಿದ ಆದರ್ಶಸ್ಥಿತಿ ಒಂದರ ಕಡೆಗೆ ನಮ್ಮ ಗಮನವನ್ನು ಸೆಳೆದೀತು, ಅಷ್ಟೇ. ಧಾರ್ಮಿಕ ಮೂಲದ ಯಾವುದೇ ಪ್ರತಿಭಟನೆ ಹೀಗೆ ದುರ್ಬಲವೂ ಸತ್ವಹೀನವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಸಾಬೀತುಪಡಿಸುವುದೇ ಈ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯ ಪ್ರಧಾನ ಆಶಯ ಅಲ್ಲ. ಸದ್ಯದ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯ ಕುರಿತಾದ ತೀವ್ರವೂ ಹೊಸನೋಟ ಬೀರುವಂಥಾದ್ದೂ ಆದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯ ಸಹಾಯವಿಲ್ಲದೆ ಬರೀ ಧಾರ್ಮಿಕತೆ ಮತ್ತು ನೈತಿಕತೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಯಾರೇ ಆಗಲಿ - ಅವರ ಉದ್ದೇಶ ಎಷ್ಟೇ ದೊಡ್ಡದಿರಲಿ - ಮೂಲಭೂತ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಪರಿವರ್ತನೆಗಳಿಗೆ ಅವರು ಅಡ್ಡಬರುತ್ತಾರೆ ಎಂದು ಕಾಣಿಸುವುದೇ ಇಲ್ಲಿನ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದೀ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯ ಮುಖ್ಯ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿದೆ. ಹಾಗೆಂದು ಸುಳ್ಳು ಧಾರ್ಮಿಕತೆ ಮತ್ತು ತೆಳು ನೀತಿಬೋಧೆಗೆ ಬದಲಿಯಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಚರಿತ್ರೆಗಳ ಕುರಿತ ಶಾಸ್ತ್ರಸಮ್ಮತ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದೀ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ಆತನ ಅಸಹನೀಯ ಸ್ಥಿತಿಯಿಂದ ವಿಮೋಚನೆಗೊಳಿಸಿ ಬಿಡುತ್ತದೆ ಎಂದೂ ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಮತ್ತು ಎಂಗೆಲ್ಸ್ ನಂಬಿರಲಿಲ್ಲ; ಹಾಗೆ ಸಾಧಿಸಲೂ ಅವರು ಯತ್ನಿಸಲಿಲ್ಲ. ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಒರಟು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದೀ ಚಿಂತಕರಿಗೆ ತೀರಾ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನೇ ಅವರು ಹೊಂದಿದ್ದರು. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದೀ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮಾತ್ರ ಪರಿವರ್ತನೆಗೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತಿರುವ ಮಾನವ ಕ್ರಿಯಾಚರಣೆಗಳಿಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟ ದಿಕ್ಕು ತೋರೀತು ಎಂದು ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಮತ್ತು ಎಂಗೆಲ್ಸ್ ಭಾವಿಸಿದ್ದರು. ಈ ಪರಿವರ್ತನೆಯ ಪ್ರೇರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಮತ್ತು ಪ್ರಜಾಸತ್ತೆಗಳ ಕುರಿತಂತೆ ಧಾರ್ಮಿಕ ಮತ್ತು ನೈತಿಕ ಮಾನದಂಡಗಳ ಪಾಲೂ

ಇದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಅವರು ಗುರುತಿಸಿದ್ದರು. ಆದರೆ ಹೆಚ್ಚು ಸೂಕ್ಷ್ಮವೂ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವೂ ಆದ ಈ ಬಗೆಯ ತಿಳಿವಳಿಕೆ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದೀ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಮೇಲುಗೈ ಪಡೆಯಲೇ ಇಲ್ಲ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದದ ವಿಕಾಸ ಐರೋಪ್ಯಕೇಂದ್ರಿತ ಆಗಿದ್ದುದೇ ಅದಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯ ಕಾರಣ. ಯುರೋಪಿನ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳು ಮತ್ತು ಓದುಬರಹ ಬಲ್ಲ ಮಧ್ಯಮವರ್ಗದ ಮೇಲೆ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸುಧಾರಣೆ ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕ ವಿಜ್ಞಾನದ ಮಾದರಿಗಳು ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡ ಕಾಲದ ಮನೋಭಾವದ ಯಜಮಾನಿಕೆಯೇ ಜೋರಾಗಿತ್ತು (ಮತ್ತು ಅದು ಇಂದೂ ಮುಂದುವರಿದಿದೆ). ಧರ್ಮ ನಿರಪೇಕ್ಷ ನಿಲುವೇ ಒಬ್ಬನ ಪ್ರಗತಿಪರತೆಯನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವ ಮಾನದಂಡ ವಾಗಿತ್ತು. ಧಾರ್ಮಿಕ ನಂಬಿಕೆ ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರತಿಗಾಮಿತನ ಎಂದೇ ಪರಿಗಣಿತವಾಗಿತ್ತು. ಆ ಕಾಲದ ಯುರೋಪಿನ ವೈಚಾರಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ದೃಷ್ಟಿ ತನ್ನೆಲ್ಲ ಗಮನವನ್ನು ಚರ್ಚ್‌ನ ಬಲವಾದ ಬೆಂಬಲವನ್ನೂ ಕುಮ್ಮಕ್ಕನ್ನೂ ಪಡೆದಿದ್ದು ಕ್ರೂರ ದಬ್ಬಾಳಿಕೆಗೂ ಹೆಸರಾಗಿದ್ದ ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಮೇಲಷ್ಟೇ ಕೇಂದ್ರೀಕರಿಸಿತು. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದವೂ ವಿಜ್ಞಾನಯುಗದ ಈ ವೈಚಾರಿಕ ಬಳುವಳಿಗಳನ್ನು ಹೊತ್ತುಕೊಂಡೇ ಆಗಮಿಸಿತು. ಆದರೆ ಚರಿತ್ರೆಯ ಕುರಿತ ಅರಿವನ್ನು ಮೈಗೂಡಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದರಿಂದ ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಮತ್ತು ಎಂಗೆಲ್ಸ್‌ಗೆ ಭಿನ್ನರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಯೋಚಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು. ಧಾರ್ಮಿಕ ನಂಬಿಕೆ ಎಂಬುದು ಪರಸ್ಪರ ಘರ್ಷಣೆ ಮತ್ತು ವಿರೋಧಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಆರ್ಥಿಕ ಸ್ಥಿತಿಗತಿಗಳಿಂದ ಉದ್ಭವಿಸುವ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಆಚರಣೆಯೇ ಹೊರತು ಬರೇ ಅ-ಚಾರಿತ್ರಿಕ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ವಾದವಿವಾದ ಅಲ್ಲ ಎಂದು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಲೂ ಇದರಿಂದ ಅವರಿಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು. ಕಾಂಟ್, ಫಿಷ್ಟೆ ಮತ್ತು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಹೆಗಲ್ ಮತ್ತು ಫ್ಯೂವರ್‌ಬಾಕ್ ಕೂಡ ಈ ಬಗೆಯ ಅರಿವು ಬೆಳೆಯಲು ಕಾರಣರಾದರು.

ಸೆಕೆಂಡ್ ಇಂಟರ್‌ನ್ಯಾಷನಲ್‌ನ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮತ್ತು ಧಾರ್ಮಿಕ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಒರಟಾಗಿ ಮಾತ್ರ ಗ್ರಹಿಸಿತು. ಅವುಗಳ ಬಗ್ಗೆ ತೀರಾ ಸರಳರೂಪದ ವಿವರಣೆಯನ್ನಷ್ಟೇ ಅದು ನೀಡಿತು. ಆರ್ಥಿಕ ವಿಧಿವಾದ, ಕಾಂಟ್‌ನ ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರ ಮತ್ತು ಎಡ ಸಮಾಜವಾದಿ ಡಾರ್ವಿನ್‌ವಾದ ಕೂಡ ಇದರ ಬೇರೆಬೇರೆ ರೂಪಗಳಷ್ಟೇ. ಕಾರ್ಲ್ ಕೌಟ್‌ಸ್ಕಿಯ ಮುಖ್ಯ ಪುಸ್ತಕವಾದ 'ದಿ ಫೌಂಡೇಶನ್ ಆಫ್ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯಾನಿಟಿ' (1908) ಅಂತೂ ಈ ರೀತಿಯ ಚಿಂತನೆಯ ಮಾದರಿ ಗ್ರಂಥವೇ ಸರಿ. ವಿಧಿವಾದಿಗಳೇ ತುಂಬಿದ್ದ ಬಂಜರು ಭೂಮಿಯಲ್ಲಿ ಕಂಗೊಳಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಸರಳರೂಪದ ಈ ವಿವರಣೆಗಳ ವಿರುದ್ಧ ಧ್ವನಿಯೆತ್ತಿದ ಇಬ್ಬರು ಪ್ರಮುಖ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿಗಳೆಂದರೆ ಇಟೆಲಿಯ ಆಂಟೋನಿಯೋ ಲಾಬ್ರಿಯೋಲಾ ಮತ್ತು ಐರ್ಲೆಂಡಿನ ಜೇಮ್ಸ್ ಕನೋಲಿ. ಲೆನಿನ್ ಮತ್ತು ಟ್ರಾಟ್‌ಸ್ಕಿಗೂ ಸೆಕೆಂಡ್ ಇಂಟರ್‌ನ್ಯಾಶನಲ್‌ನ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ಒರಟುತನದ ಅರಿವು ಇದ್ದಿತು. ಆದರೆ ಅವರು ಅದನ್ನು ಅಷ್ಟೊಂದು ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ ಎಂದೇ ತಿಳಿದರು. ಮತ್ತು ತಮ್ಮ ಗಮನವನ್ನು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ರಾಜಕೀಯ ಮತ್ತು ಕಲೆಯ ಬಗ್ಗೆಯೇ ಹರಿಸಿದರು. ಇವರಿಬ್ಬರಲ್ಲಿ ಯಾರೂ ನೈತಿಕತೆ ಮತ್ತು ಧರ್ಮದ ಕುರಿತ ಈ ಸರಳರೂಪದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದ ವಿರುದ್ಧ ಗಂಭೀರವೂ ಗಮನಾರ್ಹವೂ ಆದ ವೈಚಾರಿಕತೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಲಿಲ್ಲ. ಥರ್ಡ್ ಇಂಟರ್‌ನ್ಯಾಶನಲ್ ಕೂಡ ಧರ್ಮದ ಕುರಿತ ಸರಳೀಕರಣಗೊಳಿಸಿದ ವಿವರಣೆಯಲ್ಲಷ್ಟೇ ತೃಪ್ತವಾಯಿತು.

ಆಂಟೋನಿಯೋ ಗ್ರಾಮ್‌ಶಿಯ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ನೈತಿಕತೆ ಮತ್ತು ಧರ್ಮಗಳು ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಪಡೆದುಕೊಂಡಿರುವ ಕೇಂದ್ರಸ್ಥಾನದ ಕುರಿತ ಚಿಂತನೆಯೇ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿದೆ. ಮೊತ್ತಮೊದಲ ಬಾರಿಗೆ ಯುರೋಪಿನ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿಯೊಬ್ಬ ಶೋಷಿತ ಜನಸಮುದಾಯದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಜಗತ್ತನ್ನು ಗಂಭೀರವಾಗಿ ತೆಗೆದುಕೊಂಡ ಉದಾಹರಣೆ ಇದು. ಸುಪ್ತಪ್ರೇರಣೆಗಳನ್ನು ಕಡೆಗಣಿಸಿದ ವೈಚಾರಿಕತೆಯನ್ನೂ ಔದ್ಯಮಿಕವರ್ಗಕ್ಕೆ ವಿಶೇಷ ಸ್ಥಾನಮಾನ ಕೊಡುವ ಕ್ರಾಂತಿಕಾರೀ ಮುನ್ನೋಟವನ್ನು ಬಿಡಲಾಗದಿದ್ದರೂ ಗ್ರಾಮ್‌ಶಿ ಶೋಷಿತ ಜನಸಮೂಹದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಬದುಕಿನ ವೈವಿಧ್ಯಮಯ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಮಾತನಾಡಿದ. ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಆರ್ಥಿಕ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗಳಿಂದಾಗಿ ಈ ಭಿನ್ನ ಅಂಶಗಳು ಹೇಗೆ ಸದಾ ಬದಲಾವಣೆಗೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತಲೇ ಇರುತ್ತವೆ ಎಂಬುದನ್ನೂ ಆತ ಎತ್ತಿತೋರಿಸಿದ.

ಗ್ರಾಮ್‌ಶಿಯ ಪ್ರಕಾರ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ವರ್ಗದ ಸಾಮರ್ಥ್ಯದ ಮುಖ್ಯವೂ ನಿರ್ಣಾಯಕವೂ ಆದ ಭಾಗ. ಆತನ ಹಿಂದಿನವನಾದ ಜೇಮ್ಸ್ ಕನೋಲಿ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಸಮಕಾಲೀನನಾದ ರೇಮಂಡ್ಸ್ ವಿಲಿಯಮ್ಸ್‌ರಂತೆ ಗ್ರಾಮ್‌ಶಿ ಕೂಡ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಿಕರಗಳು ಹೇಗೆ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿನ ಶೋಷಿತರ ಹಾಗೂ ತಿರಸ್ಕೃತರ ರಾಜಕೀಯ ಹೋರಾಟಗಳಿಗೆ ಇಂಬುಕೊಡುತ್ತವೆ ಅಥವಾ ತಡೆಒಡ್ಡುತ್ತವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಲುಕಾಕ್ಸ್ ಎಲ್ಲವೂ ಮೂರ್ತರೂಪದಲ್ಲೇ ದಕ್ಕಬೇಕಾದ್ದು ಎಂದು ಭಾವಿಸುವ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಗುಣವನ್ನು ಮತ್ತು ಆ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ಮೂಲದಲ್ಲಿರುವ ವಸ್ತುಗಳ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯವೇ ಹೇಗೆ ಬೂರ್ಷ್ವಾ ಕಲೆ ಮತ್ತು ಚಿಂತನಾಕ್ರಮದ ಒಳಗೆಲ್ಲಾ ವ್ಯಾಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ತೆರೆದಿಟ್ಟರೆ, ಗ್ರಾಮ್‌ಶಿ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಯ ಈ ಗ್ರಹಿಕೆಗೆ ಕಾರ್ಮಿಕರು ಮತ್ತು ರೈತರು ಯಾವ ಬಗೆಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪ್ರತಿರೋಧ ತೋರಿದರು ಎಂಬ ಕುರಿತೇ ತನ್ನ ಗಮನವನ್ನು ಕೇಂದ್ರೀಕರಿಸಿದ. ಕಾರ್ಲ್ ಕಾರ್ಶ್ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ನಿರ್ದಿಷ್ಟತೆಯ ತತ್ವವನ್ನು ರೂಪಿಸಿದ. ರಾಜಕೀಯ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಭೌತಿಕ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಗೊತ್ತಾದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪರಸ್ಪರ ಘರ್ಷಣೆಗೆ ಒಳಗಾಗುವ ಭಿನ್ನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಶಕ್ತಿಗಳ ವಿವಿಧ ರೂಪಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುವ ಅಂಥ ತತ್ವವೊಂದನ್ನು ಆತ ರೂಪಿಸಿದ್ದರೆ, ಗ್ರಾಮ್‌ಶಿ ಆ ತತ್ವವನ್ನೇ ಬಳಸಿಕೊಂಡು ಘರ್ಷಣೆಗಳಿಗೆ ಒಳಗಾಗುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಶಕ್ತಿಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವಿವರಿಸಿದ. ಹಾಗೆ ಮಾಡುವಾಗ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಯಜಮಾನಿಕೆ ಮತ್ತು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಕೂಟಗಳ ಕುರಿತಾದ ತನ್ನದೇ ಆದ ಸಂಕೀರ್ಣ ಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನೂ ಆತ ಮಂಡಿಸಿದ.

ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿನ ವ್ಯಂಗ್ಯವೆಂದರೆ, ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದದ ಪ್ರಮುಖರು ಎನಿಸಿಕೊಂಡ ಎಲ್ಲರೂ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯಲ್ಲಿ ತಮ್ಮನ್ನು ತೊಡಗಿಸಿಕೊಂಡವರೇ ಆದರೂ ಆ ಪೈಕಿ ಯಾರೂ ಧರ್ಮವನ್ನು ಗಂಭೀರವಾಗಿ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಲೇ ಇಲ್ಲ. ಅಡೋರ್ನೊ ಮತ್ತು ಮಾರ್ಕ್ಯೂಸ್ ಅಭಿಜಾತ ಸಂಗೀತ ಮತ್ತು ಕಾವ್ಯದ ಬಂಡುಕೋರ ಗುಣದ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತನಾಡಿದರೆ ಸಾರ್ತ್ರ್ ಮತ್ತು ಅಲ್ತೂಸರ್ ಆಧುನಿಕ ಗದ್ಯ ಮತ್ತು ರಂಗಭೂಮಿಯ ಪ್ರಗತಿಪರ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಬರೆದರು. ಬೆಂಜಮಿನ್ ಮತ್ತು ಬ್ಯಾಕ್ಟಿನ್ ಸಿನಿಮಾ ಮತ್ತು ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಆಧುನಿಕ ಪ್ರಕಾರಗಳಲ್ಲಿ ಅಂತರ್ಗತವಾಗಿರುವ ಕ್ರಾಂತಿಕಾರೀ ಆಶಯಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಹೇಳಿದರು.

ಹೀಗೆ ಇವರೆಲ್ಲರೂ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶವೇ ಎಲ್ಲ ಮತೀಯ ವಾಗ್ಯುದ್ಧಗಳ ಕೇಂದ್ರ ಎಂದು ಸರಿಯಾಗಿಯೇ ಗ್ರಹಿಸಿದರು. ಆದರೆ ಅವರಲ್ಲಿ ಯಾರೊಬ್ಬನೂ ಅದೇ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶದ ನಿರ್ಣಾಯಕ ಅಂಗವಾಗಿರುವ ಧರ್ಮದ ಕುರಿತು ಮಾತನಾಡುವ ಗೋಜಿಗೇ ಹೋಗಲಿಲ್ಲ.

ಮೂರನೆಯ ಜಗತ್ತಿನ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿಗಳು ಮಾತ್ರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಭಾಗವೇ ಆಗಿರುವ ಧರ್ಮವನ್ನು ತೀರಾ ಗಂಭೀರವಾಗಿಯೇ ಪರಿಗಣಿಸಿದರು ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಾರ್ಹ. ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೆಂದರೆ ಅವರ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿ ಹೋರಾಟದ ಕ್ರಿಯೆ ಮತ್ತು ತಂತ್ರಗಳು ಪ್ರಧಾನ ಪಾತ್ರ ವಹಿಸಿದ್ದವು. ಪೆರುವಿನ ಜೋಸ್ ಕಾರ್ಲೋ ಮಾರಿಯಾಟಗ್ವಿ, ಚೀನಾದ ಮಾವೋ-ತ್ಸೆ-ತುಂಗ್, ಮತ್ತು ಗಿನಿ-ಬಿಸೊ ಅಮಿಲ್‌ಕಾರ್ ಕಾಬ್ರಾಲ್ ಈ ಬಗೆಯ ವೈಚಾರಿಕತೆಯ ಆದ್ಯಪ್ರವರ್ತಕರು. ಅವರೆಲ್ಲರೂ ಸೆಕೆಂಡ್ ಇಂಟರ್‌ನ್ಯಾಶನಲ್‌ನ ಸರಳ ರೂಪದ ವಿವರಣೆಗಳನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸಿದರು. ಥರ್ಡ್ ಇಂಟರ್‌ನ್ಯಾಶನಲ್ ಧರ್ಮದ ಬಗ್ಗೆ ತೋರಿದ ತೀವ್ರ ವೈರಭಾವವನ್ನೂ ಅವರು ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಲಿಲ್ಲ. ಪಶ್ಚಿಮದ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿಗಳ ವಿಜ್ಞಾನ ಯುಗದ ವೈಚಾರಿಕತೆಯನ್ನೂ ಅವರು ಕಡೆಗಣಿಸಿದರು. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಆಚರಣೆಗಳ ಭೌತಿಕತೆ ಮತ್ತು ಸಂದಿಗ್ಧತೆ ಹಾಗೂ ಸ್ವಯಂ ಆಡಳಿತ ಮತ್ತು ಅಧಿಕಾರಗ್ರಹಣದ ಸಾಧ್ಯತೆ ಮುಂತಾದ ಅಂಶಗಳ ಕುರಿತ ಮೂಲ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದೀ ಒಳನೋಟಗಳಿಗೆ ಈ ಮೂವರೂ ಹೊಸ ಜೀವವನ್ನೇ ತುಂಬಿದರು; ಇನ್ನಷ್ಟು ನಾಜೂಕುಗೊಳಿಸಿದರು. ಆ ಆಚರಣೆಗಳು ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಯಲ್ಲಿ ಯಾವ ಬಗೆಯ ಅಸ್ತಿತ್ವವಾದಿ ಇರುವನ್ನು ಹೊಂದಿವೆ ಮತ್ತು ಯಾವ ಅನುಭವಗಳಿಗೆ ಒಳಗಾಗಿವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿದ್ದರಿಂದಲೇ ಅವರಿಗೆ ಹಾಗೆ ಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು. ಅವರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಕುರಿತ ಕಾಳಜಿ ಮುಂದುವರಿದ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ದೇಶಗಳ ವರ್ಣೀಯ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿಗಳು, ಸ್ತ್ರೀ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವಾದೀ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿಗಳು ಮತ್ತು ಲೈಂಗಿಕಮುಕ್ತತೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿಗಳನ್ನೂ ಪ್ರಭಾವಿತಗೊಳಿಸಿತು. ನಮ್ಮ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಬಂದರೆ ಇಂಗ್ಲೆಂಡಿನ ಕ್ರಿಸ್ಟೋಫರ್ ಹಿಲ್ ಮತ್ತು ಇ. ಪಿ. ಥಾಂಪ್ಸನ್, ಅಮೆರಿಕಾದ ಡಬ್ಲ್ಯು. ಇ. ಬಿ. ದುಬ್ವೊ ಮತ್ತು ಯುಜಿನ್ ಜಿನೋವಿಸ್, ಫ್ರಾನ್ಸ್‌ನ ಮಾರ್ಕ್ ಬ್ಲಾಕ್ ಮತ್ತು ಹೆನ್ರಿ ಲಫೇವ್ರ್, ಆಸ್ಟ್ರೇಲಿಯದ ಮ್ಯಾನಿಂಗ್ ಕ್ಲಾರ್ಕ್ ಮತ್ತು ಮೆಕ್ಸಿಕೋದ ಎನ್ರಿಕ್ ಡುಸೆಲ್ ಮುಂತಾದ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ಚಿಂತಕರು ಧಾರ್ಮಿಕ ಆಚರಣೆ ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯ ಹೋರಾಟಗಳ ನಡುವಿನ ಸಂಕೀರ್ಣ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸತೊಡಗಿದ್ದಾರೆ. ಹೀಗಾಗಿ, ಒರಟು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿಗಳ ಧರ್ಮದ ಸರಳ ನಿರೂಪಣೆಯ ಕಾಲ ಮುಗಿಯುತ್ತ ಬಂದಿದೆ ಎನ್ನಬಹುದು. ಅಂತೆಯೇ ಧರ್ಮನಿರಪೇಕ್ಷತೆಯ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಧರ್ಮದ ಕುರಿತು ಅಹಮಿಕೆಯಿಂದ ಮಾತನಾಡುವ ಯುರೋಪಿಯನ್ ಮಾದರಿಯ ವೈಚಾರಿಕತೆಯ ಕಾಲ ಕೂಡ. ಆದ್ದರಿಂದ ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಕ್ರಾಂತಿಕಾರೀ ಕ್ರಿಯಾಚರಣೆಗಳ ನಡುವಿನ ಸಂಬಂಧಗಳ ಕುರಿತ ಸ್ಪಷ್ಟವೂ ವಿಸ್ತಾರವೂ ಆದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯೇ ಇಂದಿನ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದೀ ಕಾರ್ಯಸೂಚಿಯ ಬಹುಮುಖ್ಯ ಅಂಗವಾಗಿದೆ.

ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದೀ ರಾಜಕೀಯ

ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದೀ ರಾಜಕಾರಣ ಎದುರಿಸಬೇಕಾದ ಮೂಲಭೂತ

ಪಂಥಾಹ್ವಾನ ಇದು: ಧರ್ಮ, ಬಂಡವಾಳಶಾಹೀ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಬದುಕುತ್ತಿರುವ ಜನರು ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಿ ತೋರುವ ನಿರ್ದಿಷ್ಟರೂಪದ ಪ್ರತಿಭಟನೆ ಮತ್ತು/ಅಥವಾ ಪರಾಧೀನತೆಯ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯೂ ಹೌದು. ಆದ್ದರಿಂದ, ಧಾರ್ಮಿಕ ಆಚರಣೆಗಳ ಈ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ರೂಪಗಳನ್ನು ನಾವು ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ್ದು ಹೇಗೆ? ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಜಗತ್ತಿನಾದ್ಯಂತ - ಕೈಗಾರೀಕರಣ ಹಂತವನ್ನು ದಾಟಿದ, ಕೈಗಾರೀಕರಣಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಮತ್ತು ಸಾಕಷ್ಟು ಕೈಗಾರೀಕರಣಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗದ ಎಲ್ಲ ಬಗೆಯ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ದೇಶಗಳಲ್ಲೂ ಧಾರ್ಮಿಕ ಭಾವನೆಗಳ ಉತ್ಕರ್ಷಗಳ ಸರಮಾಲೆಯೇ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಈ ಭಾವೋತ್ಕರ್ಷ ಧರ್ಮನಿರಪೇಕ್ಷತೆಯ ಬೂರ್ಷ್ವಾ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕತೆಯನ್ನು ಕುರಿತ ಒರಟು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದೀ ತತ್ವಗಳು ಇವೆರಡನ್ನೂ ಸಂದೇಹಿಸುವಂತೆ ಮಾಡಿದೆ. ವಿಚಾರವಾದ, ವಸ್ತುಪ್ರಧಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ನೌಕರಶಾಹಿಯ ಆಧಿಪತ್ಯವೇ ಮುಂತಾದ ಚಾರಿತ್ರಿಕವೂ ಸಾಮಾಜಿಕವೂ ಆದ ಜಾಗತಿಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳು ಮಾತ್ರ "ಜಗತ್ತಿನ ಬಗ್ಗೆ ವ್ಯಾಪಕವಾದ ಭ್ರಮನಿರಸನ"ವನ್ನಾಗಲೀ, "ಉತ್ತರಧ್ರುವದ ಕತ್ತಲರಾತ್ರಿಯ ಜುಮುಗುಟ್ಟಿಸುವ ಕಟು ಅನುಭವ"ವನ್ನಾಗಲೀ ಹುಟ್ಟಿಸಲೇ ಇಲ್ಲ. ಅಷ್ಟು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಕಾರ್ಖಾನೆಗಳಲ್ಲಿ ದುಡಿಯುತ್ತಿರುವ ಕಾರ್ಮಿಕರಲ್ಲೂ ಈ ಬೆಳವಣಿಗೆಗಳು ಯಾವ ಕ್ರಾಂತಿಕಾರೀ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನೂ ಬೆಳೆಸಲಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ, ತೀವ್ರ ಸ್ವರೂಪದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದ, ಜನಾಂಗವಾದ ಮತ್ತು ಧಾರ್ಮಿಕ ಭಾವನೆಗಳು ಇಂದು ಎಲ್ಲೆಡೆ ಪುನರುತ್ಥಾನಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವುದನ್ನು ನಾವು ನೋಡುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ಆಧುನಿಕ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಯ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳು ಪಾರಂಪರಿಕ ಧಾರ್ಮಿಕ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯನ್ನೂ, ಊರು, ಮನೆ, ಕುಟುಂಬಗಳ ನಿಕಟ ಸಾವಯವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂರಚನೆಗಳನ್ನೂ ಮತ್ತು ಲಾಗಾಯ್ತಿನಿಂದ ಬಂದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನೂ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಹೊಡೆದು ಕಾಣಿಸುವಂತೆ ರೂಪಾಂತರಿಸಿಬಿಟ್ಟಿವೆ. ಆದರೆ ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಅಂಥ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂರಚನೆ ಮತ್ತು ಸಂಬಂಧಗಳ ಅಗತ್ಯವನ್ನಾಗಲೀ ಅಥವಾ ಅವುಗಳಿಗೆ ಹಾತೊರೆಯುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನಾಗಲೀ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ನಿವಾರಿಸಿಲ್ಲ. ಈಚಿನ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದೀ ಜನಾಂಗವಾದೀ ಧಾರ್ಮಿಕವಾದೀ ಪುನರುತ್ಥಾನಗಳೂ ಈ ಬಗೆಯ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂರಚನೆ ಮತ್ತು ಸಂಬಂಧಗಳು ಹೊಸಹೊಸ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವುದನ್ನಷ್ಟೇ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಅವುಗಳು ತಮ್ಮ ಇರುವಿಕೆಯನ್ನು ಸಾಬೀತುಗೊಳಿಸಲೇ ಬೇಕು ಎಂಬ ತೀವ್ರ ಹಟ ಮತ್ತು ಜ್ವಲಂತ ಮತೀಯ ಪ್ರಜ್ಞೆಯೊಂದಿಗೆ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವುದನ್ನೂ ತೋರಿಸುತ್ತದೆ.

ಧಾರ್ಮಿಕ ಪುನರುತ್ಥಾನವಾದೀ ಚಳುವಳಿಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಹೆಚ್ಚು ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವುದಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ಬಲಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವುದಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯವಾದ ಮೂರು ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಕೊಡಬಹುದು. ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ, ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಸಮಾಜಗಳು ತಮ್ಮದೇ ದೇಶದ ಜನರ ಇರುವಿಕೆಗೆ ಒಂದು ಅರ್ಥವಂತಿಕೆಯನ್ನಾಗಲೀ, ಭಾವನಾತ್ಮಕ ಭರವಸೆಯನ್ನಾಗಲೀ ಕೊಡುವಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಿನ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಸೋತುಹೋಗಿವೆ. ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಯ ಉತ್ಪನ್ನವಾದ ಬಳಕೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಕೂಡ ಬದುಕಿನ ಅವಶ್ಯಕತೆಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಸಮಾಜದ ಬಹುದೊಡ್ಡ ವರ್ಗವನ್ನೇ ಕಡೆಗಾಣಿಸಿದೆ. ಅದೊಂದು ಪರಮ ವ್ಯಕ್ತಿವಾದೀ ಸಂಸ್ಕೃತಿ; ಅದು

ದೂರನಿಂತು ನೋಡುವವನ ನಿರ್ಲಿಪ್ತತೆ ಮತ್ತು ನಿಷ್ಕ್ರಿಯತೆಯ ಗುಣಗಳನ್ನಷ್ಟೇ ಮೈಗೂಡಿಸಿಕೊಂಡಿರುವಂಥದ್ದು; ಈ ಗಳಿಗೆಯ ಖುಷಿಯನ್ನು ಪೂರೈಸುವುದಷ್ಟೇ ಅದರ ಏಕೈಕ ಗುರಿ; ಜನರ ಆಂತರಿಕ ಹಂಬಲಗಳನ್ನು ಈಡೇರಿಸಲೂ ಅದು ಅಸಮರ್ಥವಾಗಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ, ಮುಂದುವರಿದ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ದೇಶಗಳಲ್ಲೂ ಧರ್ಮದ ಕುರಿತ ಒಲವು ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿ ಹರಡುತ್ತಿದೆ. ಅದು ಅನೇಕಸಲ ಹಳೆಯದರ ಕುರಿತ ಹಂಬಲಿಕೆಯ ರೂಪದಲ್ಲೂ ಇನ್ನು ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಭವಿಷ್ಯದ ಆದರ್ಶರಾಜ್ಯವೊಂದರ ಕನಸಿನ ರೂಪದಲ್ಲೂ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದೆ. ಆದರೆ ಈ ಜನರಿಗೆ ತಮ್ಮದೇ ಧಾರ್ಮಿಕ ಪರಂಪರೆಯ ಜೊತೆ ಗಾಢವಾದ ಮತ್ತು ಸಜೀವವಾದ ಸಂಬಂಧ ಇಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದ ಧರ್ಮದ ಕುರಿತ ಅವರ ಒಲವು ಯುರೋಪಿನ ಆಧುನಿಕತೆಯ ಕುರಿತು ಇಂದು ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಅನೇಕ ಕಟ್ಟುಕತೆಗಳ ಜೊತೆಗೆ ತಳುಕುಹಾಕಿಕೊಂಡಿದೆ: ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ, ಜನಾಂಗವಾದ, ಯಹೂದಿಗಳ ಕುರಿತ ದ್ವೇಷದ ಸಿದ್ಧಾಂತ, ಪೌರಸ್ತ್ಯ ದೇಶಗಳ ವಿರುದ್ಧದ ನಿಲುವು, ಜೀವನ ವಿಮುಖತೆ, ಹೀಗೇ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ, ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದ, ಜನಾಂಗವಾದವೂ ಸೇರಿದಂತೆ ಎಲ್ಲ ಧಾರ್ಮಿಕ ಪುನರುತ್ಥಾನಗಳೂ ಅಪಾಯಕಾರೀ ಬೆಳವಣಿಗೆಗಳಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಈ ಬೆಳವಣಿಗೆಗಳೇ ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ಪ್ರಗತಿಪರ ಕ್ರಿಯೆಗಳಿಗೆ ಅವಕಾಶಗಳಾಗುವುದೂ ಇಲ್ಲವೆಂದಿಲ್ಲ. ಇಂದಿನ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಬಳಕೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಜನರಿಂದ ತಮ್ಮ ಸ್ವಾರ್ಥವನ್ನು ಮೀರಿದ ನೈತಿಕ ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯ ಬದ್ಧತೆಯನ್ನು ಪ್ರಚೋದಿಸುವ ಕೆಲವೇ ಕೆಲವು ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ಧಾರ್ಮಿಕತೆಯೂ ಸೇರಿರುವುದರಿಂದ ಈ ಅವಕಾಶವು ಮಹತ್ವದ್ದಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ತನ್ನ ನೆರೆಯವನಿಗೆ, ಸಮುದಾಯಕ್ಕೆ ಹಾಗೂ ತಾನು ನೋಡದ ಇನ್ನೂ ಅನೇಕರಿಗೆ ಕೂಡ ಬದ್ಧತೆಯನ್ನು ಪ್ರೇರೇಪಿಸುತ್ತದೆ. ಅಂತಹ ಭಾವನೆಗಳು ಮತೀಯವಾಗಿದ್ದರೂ ಅವುಗಳ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯಲಾಗದು.

ಎರಡನೆಯದಾಗಿ, ಈ ಪುನರುತ್ಥಾನಗಳು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಸಮಾಜಗಳ ಮೇಲಿನ ಬಂಡವಾಳಶಾಹೀ ಆಧಿಪತ್ಯದ ಕುರಿತು ಬಹುಜನರ ಭಾವನೆಗಳ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯೇ ಆಗಿದೆ. ಮೂರನೆಯ ಜಗತ್ತಿನ ಬಗ್ಗೆಯಂತೂ ಇದು ತೀರಾ ನಿಜ. ಈ ದೇಶಗಳು ಇಂದು ಹೊರಗಿನಿಂದಲೇ ಬಂಡವಾಳ ಮತ್ತು ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ತಾಂತ್ರಿಕತೆಯನ್ನು ಪಡೆಯಬೇಕಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಅವುಗಳ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮಾತ್ರ ಒಂದೋ ದೇಶೀಯ ಮೂಲದ್ದು; ಅಥವಾ ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯಿಂದ ರೂಪಿತವಾಗಿರುವಂತಹದ್ದು. ಈ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಈಗ ಹೊಸ ಶ್ರೀಮಂತಿಕೆ ತುಳುಕುವ ನಗರಗಳು ಬಡತನದ ಮಧ್ಯೆ ರಾತೋರಾತ್ರಿ ತಲೆಎತ್ತಿವೆ; ಕೈಗಾರೀಕರಣ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯೂ ಜೋರಾಗಿ ನಡೆಯುತ್ತಿದೆ; ಕಾರ್ಮಿಕರ ಸಂಖ್ಯೆಯೂ ಹೆಚ್ಚುತ್ತಿದೆ. ಈ ಬೆಳವಣಿಗೆಗಳು ಧಾರ್ಮಿಕತೆಯೇ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿರುವ ದೇಶೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳಿಂದ ಹೊಸ ಅರ್ಥವಂತಿಕೆಯನ್ನೂ ರಾಜಕೀಯ ಹೋರಾಟಕ್ಕೆ ನಾಯಕತ್ವವನ್ನೂ ಮತ್ತು ಹೊಸ ಬದುಕಿನೊಡನೆ ಹೊಂದಿಕೊಳ್ಳುವ ಉಪಾಯಗಳನ್ನೂ ಬಯಸುತ್ತವೆ.

ಧಾರ್ಮಿಕ ಆಚರಣೆಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಮೂರನೆಯ ಜಗತ್ತಿನ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಬಹುಮುಖ್ಯ ಬೆಳವಣಿಗೆಯಾದ ವಿಮೋಚನವಾದೀ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಧರ್ಮಸಿದ್ಧಾಂತದ ಚಳವಳಿ ಮೇಲೆ

ಹೇಳಿರುವ ಬದುಕಿನ ಹೊಸ ಅರ್ಥವಂತಿಕೆಯನ್ನೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ಹೊಂದಾಣಿಕೆಯನ್ನೂ ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯ ಹೋರಾಟವನ್ನೂ ಸಾಧಿಸಲು ಅನುವಾಗುವ ತಂತ್ರಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ಈ ಚಳವಳಿ ಲ್ಯಾಟಿನ್ ಅಮೆರಿಕಾದ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಮೊತ್ತಮೊದಲ ಬಾರಿಗೆ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿತು. ಈ ದೇಶಗಳನ್ನೂ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ತೀವ್ರಗತಿಯಲ್ಲಿ ಆಕ್ರಮಿಸಿಕೊಂಡಿತು. ಅಷ್ಟೇ ವೇಗವಾಗಿ ಅದು ಅಪಾರ ಯಾತನೆ ಮತ್ತು ಅವಮಾನಗಳಿಗೆ ತುತ್ತಾದ ಹೊಸ ಜನವರ್ಗಗಳ ನಿರ್ಮಾಣಕ್ಕೂ ಕಾರಣವಾಯಿತು. ಕ್ಷಿಪ್ರಗತಿಯ ಕೈಗಾರಿಕೀಕರಣ ಇಲ್ಲಿನ ಪ್ರಭುತ್ವಗಳ ರಾಕ್ಷಸ ಸದೃಶ ದಬ್ಬಾಳಿಕೆಗೆ ಕಾರಣವಾಯಿತು. ಹಾಗೆಯೇ ಅದು ಯದ್ವಾತದ್ವಾ ನಗರೀಕರಣಕ್ಕೂ ದಾರಿ ಮಾಡಿಕೊಟ್ಟಿತು. ಈ ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ಎಂಬಂತೆ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡದ್ದು ವಿಮೋಚನವಾದೀ ಧರ್ಮಸಿದ್ಧಾಂತದ ಚಳವಳಿ. ಈ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಚಿಂತನೆ ಮತ್ತು ಆಚರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಬೇರೂರಿತ್ತು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಲ್ಯಾಟಿನ್ ಅಮೇರಿಕದ ದಮನಕಾರಿ ಪ್ರಭುತ್ವಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗೆ ಸ್ವತಂತ್ರವಿರುವ ಚರ್ಚ್‌ನಿಂದಲೂ ಆ ಚಳವಳಿಗೆ ಬೆಂಬಲ ದೊರೆಯಿತು. ವ್ಯಾಟಿಕನ್ 11 (1962-65) ತೀವ್ರವೂ ಗುರುತರವೂ ಆದ ಸುಧಾರಣೆಗೆ ಚಾಲನೆ ನೀಡಿತು. ಮೆಡಿಲಿನ್‌ನ ಲ್ಯಾಟಿನ್ ಅಮೇರಿಕನ್ ಬಿಷಪ್‌ಗಳ ಸಭೆ (1968) ಎಲ್ಲ ಬಗೆಯ ಯಜಮಾನಿಕೆಗಳ ವಿರುದ್ಧ ಸಮರ ಸಾರುವ ಮೂಲಕ ಈ ಚಳವಳಿಗೆ ಹೊಸಹಾದಿಯೊಂದನ್ನು ಹಾಕಿಕೊಟ್ಟಿತು. ಹೀಗೆ, ವಿಮೋಚನವಾದೀ ಧರ್ಮಸಿದ್ಧಾಂತದ ಚಳವಳಿ ತನ್ನ ಒಟ್ಟು ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಹಾಗೂ ಗುಣದಲ್ಲಿ ರೋಮನ್ ಕೆಥೋಲಿಕ್ ಆದ್ಯಾಗ್ಯೂ ಅದರ ತಂತ್ರಗಾರಿಕೆ ಹೊಸ ಅರ್ಥವಂತಿಕೆಯನ್ನೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ಹೊಂದಾಣಿಕೆಯನ್ನೂ ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯ ಹೋರಾಟವನ್ನೂ ಸಾಧಿಸುವ ಕುರಿತು ಹೆಚ್ಚು ತೆರೆದ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಹೊಂದಿತ್ತು. ಧರ್ಮಗ್ರಂಥಗಳ ಮುನ್ನೋಟದಿಂದ ಮತ್ತು ಚರ್ಚ್‌ನ ಸನ್ಯಾಸಪದ್ಧತಿಯಿಂದಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ ಪ್ರಗತಿಪರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ವಿಶ್ಲೇಷಣಾ ಕ್ರಮಗಳಿಂದಲೂ ಅಂಥ ತಂತ್ರಗಾರಿಕೆಗೆ ಬೇಕಾದ ಅರಿವನ್ನು ಅದು ಪಡೆಯಿತು.

ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಜೊತೆಗೇ ಸಾಮಾಜಿಕೀಕರಣದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯೂ ಬಲಗೊಳ್ಳುತ್ತ ಹೋದ ಹಾಗೆ ಲ್ಯಾಟಿನ್ ಅಮೆರಿಕಾದ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಧಾರ್ಮಿಕರೂಪದ ಪ್ರತಿಭಟನೆ ಜನಪ್ರಿಯವಾಗತೊಡಗಿತು. ವಿಮೋಚನವಾದೀ ಧರ್ಮಸಿದ್ಧಾಂತದ ಚಳವಳಿಯೂ ಹೆಚ್ಚು ಬಲಗೊಳ್ಳುತ್ತ ಹೋಯಿತು. ಈ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಸ್ಪಷ್ಟಚಿತ್ರವನ್ನು ನಾವು ಗುಸ್ತಾವೊ ಗುಟಿಯರೆಜ್, ರೂಬೆಮ್ ಆಲ್ವೆ, ಹ್ಯೂಗೋ ಆಸ್ಮನ್, ಜೋಸ್ ಮಿಗ್ವೆಸ್ ಬೊನಿನೋ, ವಿಕ್ಟೋರಿಯೋ ಅರೆಯಾ, ಅರ್ನೆಸ್ಟೋ ಕಾರ್ಡನಲ್, ಫೌಲೋ ಫ್ರೆಯರೇ, ಎಲ್ಸ ತಮಸ್, ಜೋಸ್ ಮಿರಾಂಡ, ಪಾಬ್ಲೊ ರಿಚರ್ಡ್, ಜವನ್ ಲೂಯಿ ಸೆಗುಂಡೊ, ಎನ್ರಿಕ್ ಡುಸೆಲ್, ಬಿಯಾಟ್ರಿಸ್ ಕೋಚ್ ಮುಂತಾದವರ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಭಾಗಶಃ ಈ ಚಳವಳಿ ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯ ವಿರುದ್ಧದ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಚಿಂತನೆ ಮತ್ತು ಹೋರಾಟವಾಗಿದೆ. ಇಂಥದೇ ವಿಮೋಚನವಾದೀ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ಸ್ಥಳೀಯ ಮತ್ತು ಸಾಂದರ್ಭಿಕ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯೊಡನೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ದೇಶಗಳಲ್ಲೂ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ: ಆಫ್ರಿಕಾದಲ್ಲಿ (ಅದರಲ್ಲೂ ದಕ್ಷಿಣ ಆಫ್ರಿಕಾದಲ್ಲಿ), ಏಷ್ಯಾದಲ್ಲಿ (ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಫಿಲಿಫೈನ್ಸ್ ಮತ್ತು ದಕ್ಷಿಣ ಕೊರಿಯಾದಲ್ಲಿ), ಕೆರಬಿಯನ್ ದ್ವೀಪಗಳಲ್ಲಿ (ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಜಮೈಕಾದಲ್ಲಿ) ಮತ್ತು

ಅಮೆರಿಕಾದಲ್ಲಿ (ಕರಿಯ ಹೋರಾಟಗಾರರು ಮತ್ತು ಸ್ತ್ರೀವಾದಿಗಳಲ್ಲಿ) ಅದು ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಆದರೆ ಲ್ಯಾಟಿನ್ ಅಮೆರಿಕಾದಲ್ಲಿನ ಚಳವಳಿ ತನ್ನ ಸ್ಪಷ್ಟ ಕ್ರಿಯಾಚರಣೆಗಳಿಂದಾಗಿ ಈ ಎಲ್ಲವುಗಳಿಗಿಂತ ಮುಂದಿದೆ ಎನ್ನಬಹುದು.

ಮೂರನೆಯದಾಗಿ, ಧಾರ್ಮಿಕ ಪುನರುತ್ಥಾನಗಳು ಯಾಕೆ ತಲೆದೋರಿವೆಯೆಂದರೆ ಅವು ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಆಧಿಪತ್ಯದ ವಿರುದ್ಧ. ತೋರಿದ ಜನತೆ ಪ್ರತಿಭಟನೆಗಳಾಗಿವೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಅವು ಪಶ್ಚಿಮದ ವಿರುದ್ಧ ಜನರ ಭಾವನೆಗಳ ಮೂರ್ತರೂಪ ಕೂಡ. ಮೂರನೆಯ ಜಗತ್ತಿನ ಮಟ್ಟಿಗೆ (ಮತ್ತು ತಮ್ಮದೇ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯ ಹೊಂದಿರುವ ಪ್ರಥಮ ಜಗತ್ತಿನ ಕೆಲವು ಪ್ರದೇಶಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ) ಈ ಮಾತು ತುಂಬ ನಿಜ. ಈ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ, ಪಶ್ಚಿಮದ ಧರ್ಮನಿಷ್ಠೆಯ ಮಾದರಿಗಳಿಗೆ ಹೋಲಿಸಿದರೆ, ತೀರಾ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮತ್ತು ಧಾರ್ಮಿಕ ಜೀವನಕ್ರಮ ಇವತ್ತಿಗೂ ಉಳಿದುಕೊಂಡಿದೆ; ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಇನ್ನೂ ಬಹುಕಾಲ ಉಳಿದು ಬೆಳೆಯುವ ಸತ್ವ ಮತ್ತು ಸಾಮರ್ಥ್ಯವನ್ನು ಅವು ಹೊಂದಿವೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ: ಮಧ್ಯಪ್ರಾಚ್ಯ ಏಷ್ಯಾ ಮತ್ತು ಆಫ್ರಿಕಾದ ಕೆಲವು ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿನ ಇಸ್ಲಾಂ ಧರ್ಮ, ಬೌದ್ಧಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಹಿಂದೂಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಅಂಥ ಅನೇಕ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಧರ್ಮಗಳು ಇಂದಿಗೂ ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಸತ್ವ ಮತ್ತು ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಪಡೆದಿವೆ. ಈ ಧರ್ಮಗಳು ಪಶ್ಚಿಮದ ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯ ವಿರುದ್ಧ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಆ ನಾಗರಿಕತೆಯ ಬಳುವಳಿಗಳಾದ ಅದರ ಸ್ವ-ದ ಕಲ್ಪನೆ, ಮೌಲ್ಯಗಳು ಮತ್ತು ಸಂವೇದನೆಗಳ ವಿರುದ್ಧವೂ ಬಳಸಬಹುದಾದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಾಧನಗಳಾಗಿವೆ. ಆದರೆ ಆ ಬಂಡಾಯದ ಭಾವನೆ ಎಲ್ಲ ಅಂಥ ಭಾವನೆಗಳ ಹಾಗೇ ಹಳೆಯದನ್ನೆಲ್ಲ ರಕ್ಷಿಸಲು ಉತ್ಸುಕವಾಗಿರುವಂಥದ್ದೂ, ಪ್ರತಿಗಾಮಿಯೂ ಆಗಿಬಿಡಬಹುದು ಅಥವಾ ಭವಿಷ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ಮುನ್ನೋಟ ಉಳ್ಳದ್ದೂ, ಪ್ರಗತಿಪರವೂ ಆಗಬಹುದು. ಮೊದಲನೆಯದಕ್ಕೆ ಇರಾನಿನ ಉದಾಹರಣೆಯಿದ್ದರೆ, ಎರಡನೆಯ ಮಾದರಿ ಅನೇಕ ಪ್ಯಾಲೇಸ್ತೀನಿಯರ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕುತ್ತದೆ.

ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ, ಬದುಕಿನ ದಾರುಣತೆಯಿಂದ ಬಳಲಿರುವ ಜನರಿಗೆ ತಾಳಿಬಾಳಲು ಬೇಕಾದ ಅರ್ಥವಂತಿಕೆ ಮತ್ತು ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಬಲ್ಲ ಆವರಣವನ್ನೂ ಸಾಮುದಾಯಿಕ ಬದುಕನ್ನೂ ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಡಲು ಬಂಡಾವಳಶಾಹಿ ವಿಫಲವಾದದ್ದರಿಂದಲೆ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದ, ಜನಾಂಗವಾದ, ಹಾಗೆಯೇ ಧಾರ್ಮಿಕ ಪುನರುತ್ಥಾನಗಳು ಉದ್ಭವಿಸಿವೆ. ಅಂತಹ ಆವರಣ ಮತ್ತು ಸಾಮುದಾಯಿಕ ಬದುಕು ಇಲ್ಲದೇ ಜೀವಂತವಾದ ನೈತಿಕತೆ ಇರಲೂ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಎಲ್ಲ ಧಾರ್ಮಿಕ ಪುನರುತ್ಥಾನಗಳೂ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಕ್ಕೆ ದೊಡ್ಡ ನೈತಿಕ ಸವಾಲೇ ಆಗಿವೆ. ಯುರೋಪಿನ ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ವೈಚಾರಿಕತೆಯ ಯುಗದ ದೊಡ್ಡ ಆಶ್ವಾಸನೆಗಳಾದ ಸ್ವಾಯತ್ತತೆ ಮತ್ತು ಪ್ರಗತಿಗಳು ಸುಳ್ಳಾಗಿವೆ. ಅವುಗಳಿಗೆ ಬದಲಾಗಿ ಪಶ್ಚಿಮ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಕೊಟ್ಟದ್ದು ಕೆಲವು ತಾಂತ್ರಿಕ ಆವಿಷ್ಕಾರಗಳನ್ನು; ಕೆಲವರಿಗೆ ವ್ಯಕ್ತಿಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು, ಕೆಲವರಿಗೆ ಸುಖದ ಬದುಕನ್ನು ಮತ್ತು ಶಿಥಿಲಗೊಂಡ ಮತ್ತು ಅವನತಿಯತ್ತ ಸಾಗುತ್ತಿರುವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ತುಣುಕುಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಅವಶೇಷಗಳನ್ನು. ವರ್ಗಶೋಷಣೆ, ನಿರಂಕುಶ ಪ್ರಭುತ್ವ, ಜನಾಂಗವಾದ, ಜೀವನ ವಿಮುಖತೆ ಮತ್ತು ಮಾನವ ದ್ವೇಷ, ಪ್ರಯೋಜನವೇ ಮುಖ್ಯ ನಿಕಷವಾಗಿ ಉಳ್ಳ ತಾಂತ್ರಿಕ ವೈಚಾರಿಕತೆ, ಮಿಲಿಟರಿ ಆಧಿಪತ್ಯ ಇವುಗಳೇ

ಮುಖ್ಯವಾದ ಜೀವನಕ್ರಮದ ಬಂಧಿಯಾದುದೇ ಇಂಥ ಅವನತಿ ಮತ್ತು ಶಿಥಿಲತೆಗಳು ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಮುಖ್ಯ ಕಾರಣ. ಈ ಮಾತುಗಳನ್ನು, ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತಿಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಕುರಿತಂತೆ, 'ವಾಸ್ತವದಲ್ಲಿ ಇರುವ ಸಮಾಜವಾದೀ' ನಾಗರಿಕತೆಯ ಬಗ್ಗೆಯೂ ಹೇಳಬಹುದು. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ನಾವು ಗಮನವನ್ನು ಕೇಂದ್ರೀಕರಿಸಿರುವುದು ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಜಗತ್ತಿನ ಮೇಲೆ ಮಾತ್ರ. ಈ ಬಂಡವಾಳಶಾಹೀ ಜಗತ್ತು ಇನ್ನಷ್ಟು ಅವನತಿಗೊಳ್ಳುತ್ತಾ ಹೋದ ಹಾಗೆ ಧಾರ್ಮಿಕ ಪುನರುತ್ಥಾನ ಚಳುವಳಿ ಹಾಗೆಯೇ ಮುಂದುವರಿಯುವ ಸಂಭವವೇ ಹೆಚ್ಚು. ಆದ್ದರಿಂದ, ಈಗಿನ ಮಹತ್ವದ ಪ್ರಶ್ನೆ ಇದು: ಮನುಷ್ಯ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಮತ್ತು ಪ್ರಜಾಸತ್ತೆಗಳಿಗಾಗಿ ಎಡಪಂಥೀಯರು ನಡೆಸುತ್ತಿರುವ ಹೋರಾಟಗಳಿಗೆ ಅಂಥ ಧಾರ್ಮಿಕ ಪುನರುತ್ಥಾನಗಳು ಹೊಸ ಹುರುಪನ್ನೂ ಶಕ್ತಿಯನ್ನೂ ನೀಡುತ್ತವೆಯೇ ಅಥವಾ ಬರೀ ಪ್ರತಿಕೂಲತೆಯನ್ನಷ್ಟೇ ಒಡ್ಡುತ್ತವೆಯೇ?

ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದೀ ಹೋರಾಟದ ತಂತ್ರಗಳು

ಮೂರನೆಯ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ (ಹಾಗೆಯೇ ದ್ವಿತೀಯ ಜಗತ್ತಿನ ಪೋಲಂಡಿನಂತಹ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಕೂಡ) ಧಾರ್ಮಿಕ ಭಾವನೆಗಳ ಉತ್ಕರ್ಷಗಳು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೇ ಎಡಪಂಥೀಯ ಚಳವಳಿಯನ್ನು ಕಟ್ಟಲು ಸಹಾಯಕವಾಗಬಲ್ಲವು. ಲ್ಯಾಟಿನ್ ಅಮೆರಿಕಾ ಮತ್ತು ಆಫ್ರಿಕಾ ಹಾಗೂ ಏಷ್ಯಾದ ಕೆಲವು ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ನಾವು ನೋಡಿರುವಂತೆ, ಧರ್ಮ ಇಲ್ಲಿನ, ಈ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿನ ವಿಮೋಚನಾ ಹೋರಾಟಗಳಲ್ಲಿ ಮಹತ್ವದ ಪಾತ್ರ ವಹಿಸುತ್ತಿದೆ. ಲ್ಯಾಟಿನ್ ಅಮೆರಿಕಾದಲ್ಲಂತೂ ಎರಡು ಲಕ್ಷ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಸಮುದಾಯಗಳು ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದಲಾವಣೆಗಾಗಿ ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿರುವ ಸಮುದಾಯಗಳ ನಡುವೆ ಹೊಂದಾಣಿಕೆ ಬೆಳೆಸುವುದು, ಪ್ರತಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಬದುಕಿಗೆ ಆಧಾರ ನೀಡಲು ಯತ್ನಿಸುವುದು ಇವೇ ಮೊದಲಾದ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳ ಕೇಂದ್ರಗಳಾಗಿವೆ. ನಿಕರಾಗುವಾದ ಪ್ರವಾದಿ ಮುನ್ನೋಟವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವ ಚರ್ಚ್ ಅಲ್ಲಿನ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಜೊತೆ ಹೊಂದಿರುವ ಸ್ನೇಹ ಮತ್ತು ಜಗಳದ ಸಂಬಂಧ ಕೂಡ ಧರ್ಮದ ನಿರ್ಣಾಯಕ ಪಾತ್ರದ ಇತ್ತೀಚಿನ ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿದೆ.

ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದೀ ಚಿಂತಕರು ಮತ್ತು ಕಾರ್ಯಕರ್ತರು ಶೋಷಿತ ಜನರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಗಂಭೀರವಾಗಿ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಲೇ ಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವನ್ನು ಕಾಣಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಈ ಧಾರ್ಮಿಕ ಪುನರುತ್ಥಾನ ಚಳವಳಿಗಳು ಎಡಪಂಥೀಯ ಹೋರಾಟದ ತಂತ್ರಗಳಿಗೆ ಮಹತ್ವದ ಕೊಡುಗೆ ನೀಡಬಹುದಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಸಂವೇದನೆ ಮತ್ತು ಧೋರಣೆ ಎರಡರಲ್ಲೂ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಇಂಥ ಮೂಲಭೂತ ಬದಲಾವಣೆ ಈ ವರೆಗೆ ಬೆಳೆಸಿಕೊಂಡು ಬಂದ ಧರ್ಮನಿರಪೇಕ್ಷತೆ ಕುರಿತ ಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನೂ ಯುರೋಪಿಯನ್ ಮಾದರಿ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದೀ ಕ್ರಿಯಾಚರಣೆಗಳನ್ನೂ ಬಹುಮಂದಿ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿಗಳ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ಮತ್ತು ಗ್ರಹಿಕೆಗಳನ್ನೇ ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತಿರುವ ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ವೈಚಾರಿಕ ಯುಗದ ಪೂರ್ವಗ್ರಹಗಳನ್ನೂ ಸಾರಾಸಗಟು ತಿರಸ್ಕರಿಸುವುದನ್ನು ಬಯಸುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಂದು ಸಂವೇದನೆ ಮತ್ತು ಮನೋಭಾವದಲ್ಲಿನ ಈ ಪಲ್ಲಟ

ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕ ಅರಿವಿನ ತೀಕ್ಷ್ಣತೆ ತೆಳುವಾಗಬೇಕು ಎಂದೇನೂ ಬಯಸುವುದಿಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ಅದು ಅಂಥ ಅರಿವು ಇನ್ನಷ್ಟು ಆಳವಾಗಬೇಕು ಎಂದೇ ಆಶಿಸುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಅಂಥ ಪಲ್ಲಟ ವಿಜ್ಞಾನದ ನಿರಾಕರಣೆಗೂ ಕಾರಣವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ವೈಜ್ಞಾನಿಕತೆಗೆ ಹೊರತಾದದ್ದು ಏನೂ ಇಲ್ಲ ಎನ್ನುವ, ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನೇ ದೇವತ್ವದ ಮಟ್ಟಕ್ಕೆ ಏರಿಸುವ ಹಟವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಅದು ತಿರಸ್ಕರಿಸುತ್ತದೆ. ತರ್ಕವನ್ನೂ ಅದು ನಿರಾಕರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಪ್ರಯೋಜನ ಮತ್ತು ಪ್ರಮಾಣಗಳನ್ನಷ್ಟೇ ಆಧರಿಸಿದ ತಾರ್ಕಿಕತೆಯನ್ನು ಅದು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತದೆ.

ಶೋಷಿತರ ವಿಮೋಚನಾ ಹೋರಾಟದಲ್ಲಿ ಶತಮಾನಕ್ಕೂ ಮಿಕ್ಕಿ ತೊಡಗಿಕೊಂಡಿದ್ದರೂ ಅಂಥ ಜನರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿಗಳು ಯಾವ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯನ್ನಾಗಲೀ ಆತ್ಮೀಯತೆಯನ್ನಾಗಲೀ ಹೊಂದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸಿದಾಗ ಸಂವೇದನೆ ಮತ್ತು ಧೋರಣೆಗಳೆರಡರಲ್ಲೂ ಅಂಥ ಮೂಲಭೂತ ಪಲ್ಲಟ ಎಷ್ಟು ಮುಖ್ಯ ಎಂಬುದು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿಗಳು ಈ ವರೆಗೂ ಶೋಷಿತ ಜನರನ್ನು ಬರೇ ರಾಜಕೀಯ ಮತ್ತು ಆರ್ಥಿಕ ಪರಿವರ್ತನೆಯ ಹರಿಕಾರರೆಂದು ಮಾತ್ರ ನೋಡಿದರೇ ಹೊರತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಹರಿಕಾರರೆಂದು ಎಂದೂ ಗ್ರಹಿಸಿದ್ದಿಲ್ಲ ಎಂದೇ ಇದರರ್ಥ. ಅಂತಹ ಗ್ರಹಿಕೆ ಇಲ್ಲದಿದ್ದಲ್ಲಿ ಶೋಷಿತ ಜನರ ಸಾಮರ್ಥ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ, ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ದಾಸ್ಯವಿಮೋಚನೆಗೆ ಇಂಬಾಗುವ ಹಾಗೆ ಪರಿವರ್ತನೆಯನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗುವಲ್ಲಿನ ಅವರ ಸಾಮರ್ಥ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ, ಸರಿಯಾದ ಕಲ್ಪನೆ ಇರುವುದೂ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಅಂಥ ಸಾಮರ್ಥ್ಯದ ಕಲ್ಪನೆಯಿಲ್ಲದೇ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಮತ್ತು ಪ್ರಜಾಸತ್ತೆಗಳೇ ಜೀವಾಳವಾಗಿರುವ ಸಮಾಜವಾದೀ ಸಮಾಜವೊಂದನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸುವುದು ಹೋಗಲಿ ಅದನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದೂ ಅಸಾಧ್ಯ. ಯುರೋಪಿನ ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ವೈಚಾರಿಕಯುಗದ ವಿಚಾರಗಳು ಕೂಡ ಇವತ್ತಿನ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿಗಳು ಮತ್ತು ಶೋಷಿತ ಜನರ ಮಧ್ಯೆ ಅಡ್ಡಗೋಡೆಯಂತೆ ನಿಂತುಬಿಟ್ಟಿವೆ. ವಿಜ್ಞಾನಯುಗದ ಈ ದುರಂಹಕಾರೀ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಬಲ್ಲ ಜನರ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವನ್ನು ಕಡೆಗಣಿಸುತ್ತದೆ. ವಿಜ್ಞಾನಯುಗದ ವೈಚಾರಿಕ ಪರಂಪರೆಯ ಈ ಅಹಮಿಕೆ ಶೋಷಿತ ಜನರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ನಿರ್ಣಾಯಕ ಅಂಶವಾದ ಧರ್ಮವನ್ನೂ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿಗಳು ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸದ ಹಾಗೆ ಮಾಡಿಬಿಟ್ಟಿದೆ.

ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ವೈಚಾರಿಕತೆಯ ಯುಗದ ಈ ಪರಂಪರಾಗತ ದೃಷ್ಟಿಯ ಅವಗುಣವನ್ನು ಕಳಚಿಹಾಕುವುದರಿಂದ ಐರೋಪ್ಯ ಪರಂಪರೆಯ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಕಡೆಗಣಿಸಿದ ಹಾಗೇನೂ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಬೇರೆ ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ನಿರಂತರ ವರ್ಗಸಂಘರ್ಷ ಹಾಗೂ ಪ್ರಜಾತಂತ್ರದಲ್ಲಿ ನಿಷ್ಠೆ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದದ ಅವಿಭಾಜ್ಯ ಅಂಗವಾಗಿರುವ ಹಾಗೇ ನಿಷ್ಠುರ ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕ ನಿಲುವು ಮತ್ತು ಚಾರಿತ್ರಿಕತೆಯ ಅರಿವು ಎಲ್ಲ ವಿಮೋಚನೆಯ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ನಿರ್ಣಾಯಕ ಅಂಶವಾಗಿಯೇ ಉಳಿದಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಧರ್ಮದ ಕುರಿತ ಯುರೋಪಿನ ಬೂರ್ಷ್ವಾಗಳ ಅಹಂಕಾರಜನ್ಯ ನಡತೆಯನ್ನು ಧಿಕ್ಕರಿಸುವುದೆಂದರೆ ಧಾರ್ಮಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಅಳವಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಎಂದೇನಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಧರ್ಮನಿಷ್ಠೆ ಅದರಷ್ಟಕ್ಕೇ ಬುದ್ಧಿವಂತಿಕೆಯ ಕುರುಹೂ ಅಲ್ಲ; ಅಜ್ಞಾನದ ಲಕ್ಷಣವೂ ಅಲ್ಲ. ಆದರೂ ಜನ ಧಾರ್ಮಿಕ ನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನು ಎಂಥ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಆತುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ ಅಥವಾ ಆತುಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಗೊತ್ತಿದ್ದರೆ ಅದು ಖಂಡಿತ

ಶ್ರೇಷ್ಠಮಟ್ಟದ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯಾಗಿದೆ. ಈ ಸಮಸ್ಯೆಗೆ ವಿಜ್ಞಾನದ ಬಳಿ ಪರಿಹಾರಗಳಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಚರಿತ್ರೆ ಭಿನ್ನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಹೊಂದಿಯೂ ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕ ಅರಿವಿನೊಂದಿಗೆ ಅನುಸರಿಸಬಹುದಾದ ಪರಂಪರೆ ಒಂದನ್ನು ಒದಗಿಸಿದೆ. ಜನ ಎಂಥ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಆತುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ/ಆತುಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದರ ಬಗೆಗಿನ ಸತ್ಯದ ಮಹಾನ್ ಅನ್ವೇಷಣೆ ಪೂರ್ತಿ ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾದುದು. ಅದು ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಪ್ರಚಲಿತ ಸಾಮಾಜಿಕ ಆರ್ಥಿಕ ವಾಸ್ತವಗಳ ಕುರಿತ ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕ ಅರಿವಿನ ಮೇಲೆ ನಿಂತ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ತೀರ್ಮಾನಗಳ ಮತ್ತು ಮೌಲ್ಯ ನಿರ್ಣಯಗಳ ರೂಪ ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಈ ತೀರ್ಮಾನಗಳ ಕುರಿತ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಮಾನದಂಡ ಬಹುರೂಪಿ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಧಾರ್ಮಿಕ ಆಚರಣೆಗಳು ಸದ್ಯದ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳನ್ನಷ್ಟೇ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸುತ್ತವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಸತ್ಯದ ಅನ್ವೇಷಣೆ ನಿಲ್ಲುವುದಿಲ್ಲ; ಅದು ನಿರಂತರವಾದುದು.

ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿಗಳು ಶೋಷಿತ ಜನರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಕುರಿತ ಯುರೋಪಿನ ಬೂರ್ಷ್ವಾ ಮನೋಭಾವವನ್ನು ದಾಟಿ ನಡೆಯಬೇಕು. ಹಾಗೆ ಮಾಡಬೇಕಾದರೆ ಬೈಬಲ್ಲಿನ ಭಾಷ್ಯದ ಮೇಲಿನ ಅಪನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಮೀರಬೇಕು. ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಈ ಭಾಷ್ಯದ ಮೇಲಿನ ವಾಗ್ವಾದಗಳನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸಬೇಕು. ಜನರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ಯಾವ ಅಸಾಧ್ಯ ಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನೂ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳದೆ, ವೈಭವೀಕರಿಸದೆ ಇದನ್ನು ಅವರು ಸಾಧಿಸಬೇಕು. ಸುಖಾಸುಮ್ಮನೆ ಧರ್ಮದ ನಿಗೂಢತೆಯನ್ನು ಬಯಲು ಮಾಡುವ ವೈಚಾರಿಕ ಬಂಡಾಯದ ನೇತ್ಯಾತ್ಮಕ ಪಾತ್ರವನ್ನೇ ಅವರು ಅಭಿನಯಿಸುತ್ತ ಕೂರಬಾರದು.

ಮನುಷ್ಯ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಮತ್ತು ಪ್ರಜಾತಂತ್ರಗಳನ್ನು ಸಾಧಿಸುವಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಅರ್ಥವಂತಿಕೆಯನ್ನೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ಹೊಂದಾಣಿಕೆಯನ್ನೂ ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯ ಹೋರಾಟವನ್ನೂ ಪ್ರಚೋದಿಸುವ, ಉಪಯುಕ್ತವೂ ಜನಪ್ರಿಯವೂ ಆದ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣ ಕ್ರಾಂತಿಕಾರೀ ವಿವರಣೆಯ ಕಡೆಗೇ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿಗಳು ಹೆಚ್ಚಿನ ಗಮನ ಹರಿಸಬೇಕು. ಧರ್ಮ, ಕುಟುಂಬ, ರಾಜ್ಯದ ಉಪಕರಣಗಳು - ಇವೇ ಮೊದಲಾದ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶದ ಒಳಹೊಕ್ಕು, ಅದನ್ನು ರೂಪಾಂತರಿಸಿ, ಮತ್ತೆ ಕಟ್ಟಿದಾಗ ಮಾತ್ರ ಈ ಬಗೆಯ ಹೊಸ ನಿರೂಪಣೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಬೇರೆಬೇರೆ ಬಗೆಯ ಸಂಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಪರಿವರ್ತನೆಗಾಗಿ ಒಗ್ಗಟ್ಟನ್ನು ಸಾಧಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನದ ಒಂದು ಭಾಗವೇ ಆಗಿದೆ.

ಆದ್ದರಿಂದ ಶೋಷಿತ ಜನರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸುವುದೆಂದರೆ ಧರ್ಮವನ್ನು ಮೇಲಕ್ಕೆ ಎತ್ತಿ ಸ್ಥಾಪಿಸುವುದು ಎಂದೇನೂ ಆಗಬೇಕಿಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ಅದು ಎಡಪಂಥೀಯ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಮತ್ತು ಕ್ರಿಯಾಚರಣೆಯಲ್ಲಿ ತೀರಾ ಅವಗಣಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುವ ಆದರ್ಶದ ಹಂಬಲಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಪುಷ್ಟಿ ನೀಡಿ ಬಲಗೊಳಿಸುವ ಆಶಯವನ್ನಷ್ಟೇ ಹೊಂದಿದೆ. ಶೋಷಿತ ಜನಸಮುದಾಯದಲ್ಲೇ ಅಂತರ್ಗತವಾಗಿರುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯದ ಕುರಿತು ವಿಶ್ವಾಸ ತಾಳಿದರಷ್ಟೇ ಸಾಲದು. ಜನರು ಈಗಾಗಲೇ ಆ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವನ್ನು ತಮ್ಮ ವಾಸ್ತವದ ಆಚರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸಿದ್ದಾರೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಕೂಡ ಮನಗಾಣಬೇಕಾಗಿದ್ದು, ಸಂಪೂರ್ಣ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಮತ್ತು ಪ್ರಜಾಸತ್ತೆಯ ಸಮಾಜವೊಂದರ ಕನಸು ಕಾಣುವುದು, ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಹೋರಾಡುವುದು ಇವಿಷ್ಟೇ ಎಡಪಂಥದ

ಲಕ್ಷಣ ಅಲ್ಲ. ನಾವು ಇರುವ ಈ ಸಮಾಜ, ಎಂದರೆ ಇನ್ನೂ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ರೂಪ ಪಡೆಯುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಇರುವ ಸಮಾಜ ಕೂಡ, ಇದರಲ್ಲಿ ಬದುಕುವ ಮನುಷ್ಯರ ನಿರ್ಮಾಣ ಎಂಬುದನ್ನು ಎಡಪಂಥೀಯರು ಮನಗಾಣಬೇಕು. ಇಡೀ ಸಮಾಜದ ಬದುಕು, ಮನುಷ್ಯರು ತಮ್ಮ ಆಯ್ಕೆಯಲ್ಲದ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಕೂಲವಾದ ಮತ್ತು ಸಂಘರ್ಷಗಳಿಂದ ತುಂಬಿದ ಸಾಮಾಜಿಕ, ಆರ್ಥಿಕ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡಿರುವಂಥದ್ದು. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಈ ಸಮಾಜವೂ ಮನುಷ್ಯರ ಶಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಸಾಮರ್ಥ್ಯಗಳ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿದೆ. ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ನಾಗರಿಕತೆಯನ್ನು ದಾಟಿ ಮುಂದೆ ಹೋಗಬಯಸುವ ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಿ ಕ್ರಿಯೆ ಮತ್ತು ಧಾರ್ಮಿಕ ಆಚರಣೆಗಳಿಗೆ ಇರುವ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ಈ ಅಂಶ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದಾಗಿದೆ.

ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯ – ಪಾಕಿಸ್ಥಾನದ ಉದಾಹರಣೆ *

ಮೂಲ: ಎ.ಜಿ.ನೂರಾನಿ
ಅನುವಾದ: ಡಾ|| ಟಿ. ಎನ್. ಶ್ರೀಧರ

ಇಸ್ಲಾಮೀಕರಣ (ಇಸ್ಲಮೈಸೇಶನ್) ನೀತಿಯ ಪರಿಣಾಮಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಪಾಕಿಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಇದೀಗ ಭಾವೋದ್ರಿಕ್ತ ಚರ್ಚೆ ನಡೆಯುತ್ತಿದೆ. ತಮ್ಮ ರಾಜಕೀಯ ಲಾಭಕ್ಕಾಗಿ ಧರ್ಮವನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಹವಣಿಸುತ್ತಿರುವ ಜನರಿರುವ ಎಲ್ಲ ದೇಶಗಳೂ ಈ ಚರ್ಚೆಯಿಂದ ಕೆಲವೊಂದು ಪಾಠ ಕಲಿಯಬೇಕಾಗಿದೆ. ಧರ್ಮವನ್ನು ರಾಜಕೀಯ ಲಾಭಕ್ಕಾಗಿ ಬಳಸುವ ನೀತಿ ಒಂದು ದೇಶದ ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಕೀಳ್ಮಾಡುತ್ತದೆ; ಆ ದೇಶದ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಶಿಥಿಲಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ; ಹಾಗೂ ಬಹು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ, ಯಾವ ಜನ ಸಮುದಾಯದ ಧರ್ಮ ನಿಷ್ಠೆಯನ್ನು ತಮ್ಮ ಲಾಭಕ್ಕೆ ದುಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ರಾಜಕೀಯ ಪಕ್ಷಗಳು ಹವಣಿಸುತ್ತವೆಯೋ ಆ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಮುದಾಯವನ್ನೇ ಹಲವು ಹತ್ತು ಪಂಗಡಗಳನ್ನಾಗಿ ವಿಭಜಿಸುತ್ತದೆ. ಧರ್ಮವನ್ನು ರಾಜಕೀಯದಲ್ಲಿ ಬಳಸುವ ನೀತಿಯ ಪ್ರಾಬಲ್ಯ ಒಂದು ದೇಶದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಿದಂತೆಲ್ಲ ಆದೇಶಕ್ಕಾಗುವ ಹಾನಿಯೂ ಹೆಚ್ಚು ಗಂಭೀರ ಸ್ವರೂಪದ್ದಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಈ ಕೆಲವು ಎಚ್ಚರಿಕೆಗಳು ಸತ್ಯವೆನ್ನುವುದನ್ನು ಪಾಕಿಸ್ಥಾನ ರುಜುವಾತುಮಾಡಿ ಇಡೀ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಿದೆ.

"ನಮ್ಮ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಪರಮಾಧಿಕಾರ ಮುಲ್ಲಾಗಳದ್ದೋ ಅಥವಾ ದೇಶದ ಜನತೆ ಹಾಗೂ ಅವರ ಪ್ರತಿನಿಧಿಗಳದ್ದೋ ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಖಚಿತ ಉತ್ತರವನ್ನು ಹುಡುಕುವ ಅಂತಿಮ ತೀರ್ಮಾನವನ್ನು ನಾವು ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿದ್ದೇವೆ" ಎಂಬ ಶ್ರೀಮತಿ ಬೆನಜಿರ್ ಭುಟ್ಟೋರವರ 'ಪಾಕಿಸ್ಥಾನ್ ಪೀಪಲ್ಸ್ ಪಾರ್ಟಿ'ಯ ಹಿರಿಯ ಸದಸ್ಯ ಶ್ರೀ ಇಫ್ತಿಕಾರ್ ಗಿಲಾನಿಯವರ ಹೇಳಿಕೆ ಪಾಕಿಸ್ಥಾನದ ಸಧ್ಯದ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ತುಂಬಾ ಚೆನ್ನಾಗಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ.

ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ, ಇಸ್ಲಾಮೀಕರಣದ ಮೇಲಿನ ಭಾವೋದ್ರಿಕ್ತ ಚರ್ಚೆ ಪಾಕಿಸ್ಥಾನದ ಸ್ಥಾಪನೆಯಾದಂದಿನಿಂದಲೂ ನಡೆಯುತ್ತಾ ಬಂದಿದೆ. ಪಾಕಿಸ್ಥಾನದ ಸ್ಥಾಪಕ ಶ್ರೀ ಮೊಹಮ್ಮದಾಲಿ ಜಿನ್ನಾ

---

* ಮೂಲ: ಎ.ಜಿ.ನೂರಾನಿ, "ಎ ಮೆಸೇಜ್ ಫ್ರಮ್ ಪಾಕಿಸ್ಥಾನ್ -ದಿ ಇಸ್ಲಮೈಸೇಶನ್ ಡಿಬೇಟ್" ಫ್ರಂಟ್‌ಲೈನ್, ಡಿಸೆಂಬರ್ 4, 1992.

ಅವರೇ ಪಾಕಿಸ್ಥಾನದ ಶಾಸನ ಸಭೆಯಲ್ಲಿ ಆಗಸ್ಟ್ 1947ರಲ್ಲಿ ತಾವು ಮಾಡಿದ ಪ್ರಖ್ಯಾತ ಭಾಷಣದ ಮೂಲಕ ಈ ಚರ್ಚೆಗೆ ಚಾಲನೆ ಕೊಟ್ಟರು- "ನಾವೆಲ್ಲರೂ ಪ್ರಜೆಗಳು ಮತ್ತು ಒಂದೇ ರಾಷ್ಟ್ರದ ಸರಿಸಮಾನ ಪ್ರಜೆಗಳು ಎಂಬ ಮೂಲತತ್ವದ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಇಂದು ನಾವು ಕಾರ್ಯಾರಂಭಿಸುತ್ತಿದ್ದೇವೆ . . . ಈ ಮೂಲತತ್ವವನ್ನು ನಾವು ನಮ್ಮ ಆದರ್ಶವನ್ನಾಗಿ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಹಾಗೆ ನಾವು ಮುನ್ನಡೆದರೆ ಮುಂದಿನ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಹಿಂದೂಗಳು ಮತ್ತು ಮುಸಲ್ಮಾನರು, ಹಿಂದೂಗಳು ಮತ್ತು ಮುಸಲ್ಮಾನರಾಗಿ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿರುವುದಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನೀವು ನೋಡುತ್ತೀರಿ. ಧರ್ಮ ಪ್ರತಿಪ್ರಜೆಯ ವೈಯಕ್ತಿಕ ನಂಬಿಕೆಯಾದ್ದರಿಂದ, ಮುಂದಾಗುವ ಈ ಬದಲಾವಣೆ ರಾಜಕೀಯವಾಗಿಯೇ ಹೊರತು ಧಾರ್ಮಿಕವಾಗಿ ಅಲ್ಲ".

ಪಾಕಿಸ್ಥಾನವನ್ನು ಗಳಿಸಿದ ಮೇಲೆ ಜಿನ್ನಾ ತಾವು ಎಂದಿನಿಂದಲೂ ಅನುಮೋದಿಸುತ್ತಾ ಬಂದಿದ್ದ 'ಟು-ನೇಶನ್ ಥಿಯರಿ'ಯನ್ನು ಗಾಳಿಗೆ ತೂರಿದರು. "ಪರರಾಷ್ಟ್ರದ ಅಧೀನದಲ್ಲಿರುವ 40ಕೋಟಿ ಆತ್ಮಗಳ ದೇಶ" ಎಂದು ಭಾರತದ ಉಪಖಂಡದ (ಅಖಂಡ ಭಾರತದ)ಕಡೆಗೆ ಗಮನ ಸೆಳೆದರು. ಹಾಗೂ " ಪಠಾಣರು, ಪಂಜಾಬಿಗಳು, ಷೀಯಾಗಳು, ಸುನ್ನಿಗಳು ಹೀಗೆ ಮುಸ್ಲಿಮರಾದ ನಿಮ್ಮಲ್ಲೇ ಹಲವು ಪಂಗಡಗಳಿವೆ ಮತ್ತು ಹಿಂದೂಗಳಲ್ಲೂ . . ." ಎಂದು ಒತ್ತಿ ಹೇಳಿ ಹಿಂದೂ - ಮುಸ್ಲಿಂ ಭಿನ್ನತೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಬಹಳ ಹಗುರವಾಗಿ ಮಾತನಾಡಿದರು. ಮುಂದುವರೆಸಿ, ಈ ಎರಡೂ ಸಮುದಾಯಗಳ "ವಕ್ರತೆಗಳು ಕಾಲಾನಂತರದಲ್ಲಿ ಮರೆಯಾಗುತ್ತವೆ" ಎಂಬ ಆಶಾಭಾವವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದರು.

ಪಾಕಿಸ್ಥಾನದ ವೃತ್ತಪತ್ರಿಕಾಲೋಕದ ಇತಿಹಾಸ ತಜ್ಞ ಜಮೀರ್ ಅನ್ಸಾರಿ ತಮ್ಮ ಬೋಧಪ್ರದ ಸಂಪುಟ *ದಿ ಪ್ರೆಸ್ ಇನ್ ಚೈನ್ಸ್*ದಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಜಿನ್ನಾರವರ ಈ ಮೇಲ್ಕಂಡ ಭಾಷಣದ ಭಾಗಗಳನ್ನು ಸೆನ್ಸಾರ್ ಮಾಡಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಲಾಯಿತು ಎಂಬ ಅಂಶವನ್ನು ದಾಖಲಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಪ್ರತಿಜ್ಞಾ ಘೋಷಣೆಗಳನ್ನು ಜಿನ್ನಾರವರ ಭಾಷಣಗಳ ಸಂಗ್ರಹದ ಹಲವು ಪುಸ್ತಕಗಳಲ್ಲಿ ಕೈಬಿಡಲಾಗಿದೆ. ದುರಂತವೆಂದರೆ ಜಿನ್ನಾರವರು ನಾವೆಲ್ಲ ಒಂದು ಎಂಬ ಮಾತುಗಳನ್ನಾಡುವಾಗ ತುಂಬಾ ತಡವಾಗಿತ್ತು. ಮೊದಲಿನಿಂದ ಪಾಕಿಸ್ಥಾನ ಸಿಗುವವರೆಗೆ ಅವರು ಅಬ್ಬರದಿಂದ ಅನುಮೋದಿಸುತ್ತ ಬಂದಿದ್ದ 'ಟು-ನೇಶನ್ ಥಿಯರಿ'ಯು ಆಗಲೇ ಆಳುವರ್ಗದ ಗಣ್ಯರ ಮನೋಭಾವವನ್ನು ರೂಪಿಸಿಯಾಗಿತ್ತು. ವ್ಯಂಗ್ಯವೆಂದರೆ, ಒಂದು ಕಾಲಕ್ಕೆ ಪಾಕಿಸ್ಥಾನದ ಸ್ಥಾಪನೆಯನ್ನು ಕಟುವಾಗಿ ವಿರೋಧಿಸಿದ್ದ ಮೌಲಾನಾ ಅಬುಲ್ ಅಲ ಮೌದೂದಿ ಸ್ಥಾಪಿಸಿದ ಜಮಾತ್-ಎ-ಇಸ್ಲಾಮಿ ಪಕ್ಷ ನಂತರದಲ್ಲಿ ಪಾಕಿಸ್ಥಾನವನ್ನು ಮುಸ್ಲಿಂ ರಾಷ್ಟ್ರವೆಂದು ಸಾರಬೇಕೆಂದು ಹೂಡಿದ ಚಳುವಳಿಯ ಮುಂದಾಳತ್ವವೇನ್ನು ವಹಿಸಿದ್ದು.

ಎಂದಿನಂತೆಯೇ, ಪಾಕಿಸ್ಥಾನದ ಪ್ರಧಾನ ರಾಜಕೀಯ ಪಕ್ಷಗಳು, ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳು ಮತ್ತು ವೃತ್ತಪತ್ರಿಕೆಗಳು ಈ ಸವಾಲನ್ನು ಛಲದಿಂದ ಎದುರಿಸುವ ಬದಲು ಸಮಯಾನುವರ್ತನೆಯನ್ನು ಅತಿಜಾಣತನದಿಂದ ಪ್ರದರ್ಶಿಸಿದವು. ಸೆಕ್ಯುಲರ್ ನಂಬಿಕೆಗೆ ಈ ರೀತಿ ದ್ರೋಹ ಬಗೆದದ್ದರ ಕಥೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಇನ್ನು ಬರೆಯಬೇಕಾಗಿದೆ. ಪಾಕಿಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಇಸ್ಲಾಮೀಕರಣದ ವಿರುದ್ಧ ಹೋರಾಡಿದ ಮಂದಿ, ಪ್ರಜಾಹಕ್ಕಿನ

ಬಗ್ಗೆ ಭಾರತದ ಕೇಂದ್ರೀಯ ಶಾಸನ ಸಭೆಯಲ್ಲಿ ನಿರಂತರವಾಗಿ ಮಾತಾಡುತ್ತಾ ಬಂದಿದ್ದ ಹಾಗೂ ಆಧುನಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವಿದ್ದಂತಹ, ಮೊಹಮ್ಮದಾಲಿ ಜಿನ್ನಾ ಮತ್ತು ಕವಿ-ತತ್ವಜ್ಞಾನಿ ಮುಹಮ್ಮದ್ ಇಕ್ಬಾಲ್‌ರಿಂದ ಪ್ರೇರಣೆಗಳನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿದ್ದರು. ಈ ಇಬ್ಬರೂ, ವಿಶೇಷವಾಗಿ ತಮ್ಮ ಜ್ಞಾನ ಹಾಗೂ ಒಳನೋಟಗಳಿಂದ ಮುಹಮ್ಮದ್ ಇಕ್ಬಾಲ್, ಮುಸ್ಲಿಂ ಪರ್ಸನಲ್‌ಲಾದ ಸುಧಾರಣೆಗಾಗಿ ಒತ್ತಾಯಿಸಿದ್ದರು.

ರಿಕನ್‌ಸ್ಟ್ರಕ್ಷನ್ ಆಫ್ ರಿಲಿಜಿಯಸ್ ಥಾಟ್ ಇನ್ ಇಸ್ಲಾಂ ಎಂಬ ಶೀರ್ಷಿಕೆಯಡಿಯಲ್ಲಿ ಪುಸ್ತಕರೂಪದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಾಶಗೊಂಡ ತಾವು ಮದರಾಸಿನಲ್ಲಿ 1928ರಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ ತಮ್ಮ ಪ್ರಖ್ಯಾತ ಭಾಷಣಗಳಲ್ಲಿ ಮಹಮ್ಮದ್ ಇಕ್ಬಾಲ್ ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದ್ದರು: "ನಾವೀಗ ಕುರಾನ್‌ನಲ್ಲಿರುವ ಕಟ್ಟಳೆ- ಕಾನೂನುಗಳ ಮೂಲತತ್ವದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯ ಕಡೆಗೆ ಗಮನ ಹರಿಸೋಣ. ಯಾವುದೇ ಮಾನವ ಆಲೋಚನೆ ಹಾಗೂ ಶಾಸನ ರಚನಾ ಕಾರ್ಯಚಟುವಟಿಕೆಗಳಿಗೆ ಅವಕಾಶಮಾಡಿಕೊಡದಷ್ಟು ಸ್ವಪರಿಪೂರ್ಣ ಮೂಲತತ್ವಗಳ ಮೇಲೆ ಕುರಾನ್ ನಿಂತಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ಪುರೋಹಿತ ವರ್ಗದ ಸಾಮಾನ್ಯ ನಂಬಿಕೆ. ಆದರೆ, ಇದಕ್ಕೆ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾಗಿ, ಈ ಮೂಲತತ್ವಗಳ ಹರವು ಹಿನ್ನೆಲೆಗಳು ವಿಶಾಲವಾದವುಗಳು ಮತ್ತು ಅವು ಮಾನವ ಆಲೋಚನೆಯನ್ನು ಎಚ್ಚರಿಸಿ ಕಾರ್ಯಪರವಾಗಿಸುವಂತಹವುಗಳು. ನಾನು ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದರೂ ಇಸ್ಲಾಂ ಪುರೋಹಿತ ವರ್ಗ ಜನಪ್ರಿಯ ಪರಂಪರೆಯ ಮಹಮ್ಮದೀಯ ಕಾನೂನೇ ಅಂತಿಮ ಸತ್ಯ ಎಂದು ವಾದಿಸುತ್ತದೆಂದೂ ನನಗೆ ಗೊತ್ತಿದೆ. ಈ ರೀತಿ ವಾದ ಮುಂದುವರೆದರೂ ಮುಸ್ಲಿಂ ಕಾನೂನಿನ ಆಕರಗಳಲ್ಲೊಂದಾದ ತರ್ಕಬದ್ಧತೆಯ ತಾತ್ವಿಕ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಲು ಪುರೋಹಿತವರ್ಗಕ್ಕೆ ಇಂದಿಗೂ ಸಾಧ್ಯವಾಗಿಲ್ಲ. ಹಾಗಾದರೆ, ಮುಸ್ಲಿಂ ಕಾನೂನು ಪರಂಪರೆಯ ಜನಕರು ಎಂದಾದರೂ ತಮ್ಮ ತರ್ಕಬದ್ಧತೆ ಹಾಗೂ ಅರ್ಥವಿವರಣೆಯೇ ಅಂತಿಮ ಸತ್ಯವೆಂದು ವಾದಿಸಿದ್ದರೇ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ನಮಗೆದುರಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಆ ಜನಕರು ಎಂದಿಗೂ ಈ ರೀತಿ ವಾದಿಸಿದ್ದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ, ತಮ್ಮ ಅನುಭವ ಹಾಗೂ ಬದಲಾದ ಆಧುನಿಕ ಜೀವನಪರಿಸರದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮುಸ್ಲಿಂ ಕಾನೂನಿನ ಮೂಲತತ್ವಗಳನ್ನು ಮರು ಅರ್ಥೈಸಲು ಯತ್ನಿಸುತ್ತಿರುವ, ಇಂದಿನ ಸ್ವಯಂತಂತ್ರವಾದಿ ಮುಸ್ಲಿಂ ಪೀಳಿಗೆಯ ವಾದ ನನ್ನ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ನ್ಯಾಯಸಮ್ಮತವೆಂದೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಜೀವನವೆಂಬುದು ಸೃಜನಶೀಲ ಮುನ್ನಡೆ ಎಂದು ಕುರಾನ್ ತತ್ವ ಬೋಧಿಸುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ, ಪ್ರತೀ ಪೀಳಿಗೆ ತನ್ನ ಹಿಂದಿನ ಪೀಳಿಗೆಗಳ ಸಾಧನೆಗಳಿಂದ ಮಾರ್ಗದರ್ಶನ ಪಡೆಯುತ್ತಾ, ಆದರೆ ಅವುಗಳ ನಿರ್ಬಂಧಕ್ಕೊಳಗಾಗದೆ, ತನ್ನ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ತಾನೇ ಪರಿಹರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಅವಕಾಶವಿರಬೇಕೆಂದು ಈ ತತ್ವ ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ".

ಇಸ್ಲಾಮೀಕರಣದ ಚರ್ಚೆಗೆ ಸೂಕ್ಷ್ಮದೃಷ್ಟಿ ಹಾಗೂ ಪ್ರಚೋದನೆಯನ್ನು ಮುಹಮ್ಮದ್ ಇಕ್ಬಾಲ್‌ರವರ ಮಗ ಡಾ॥ ಜಾವೆದ್ ಇಕ್ಬಾಲ್ ಕೊಟ್ಟುದ್ದು ಯೋಗ್ಯ ಹಾಗೂ ಸಂದರ್ಭೋಚಿತ ನಡೆವಳಿಕೆಯೆಂದೇ ಹೇಳಬೇಕು. ನ್ಯಾಯಪೀಠದಿಂದ ನಿವೃತ್ತರಾದ ಸ್ವಲ್ಪ ಸಮಯದಲ್ಲೇ 'ಇಕ್ಬಾಲ್ ದಿನಾಚರಣೆ'ಯ ಸಂಬಂಧ ಲಾಹೋರಿನಲ್ಲಿ ಏಪ್ರಿಲ್ 21, 1992ರಂದು ಅವರೊಂದು ಬಹಿರಂಗ ಭಾಷಣ ಮಾಡಿದರು. ಆ ಭಾಷಣದಲ್ಲಿ ಅವರು ಇಸ್ಲಾಂ ಅನ್ನು ಸ್ವಂತ ಲಾಭಕ್ಕಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವ ನಡವಳಿಕೆಯನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಖಂಡಿಸಿದರು. 1977ರಲ್ಲಿ ಶ್ರೀಮತಿ ಬೆನಜೀರ್ ಭುಟ್ಟೊ ಅವರ ಸರ್ಕಾರವನ್ನುರುಳಿಸಲು ಮತ್ತು ಜಿಯಾ-ಉಲ್-

ಹಕ್‌ರವರ ಸರ್ವಾಧಿಕಾರಕ್ಕೆ ದಾರಿಮಾಡಿಕೊಡಲು ಧಾರ್ಮಿಕ ಗುಂಪುಗಳೊಡನೆ ಸೆಕ್ಯುಲರ್ ಬಣಗಳೂ ಒಂದುಗೂಡಿದ್ದನ್ನು ಇದೇ ಭಾಷಣದಲ್ಲಿ ಅವರು ನೆನೆಸಿಕೊಂಡರು. ಮುಂದುವರಿದು, ಜಿಯಾ-ಉಲ್-ಹಕ್ ತನ್ನ ಆಳ್ವಿಕೆಯನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸಲು ಇಸ್ಲಾಂ ಅನ್ನು ಹೇಗೆ ಬಳಸಿಕೊಂಡರು ಎನ್ನುವುದನ್ನೂ ಅವರು ತಿಳಿಸಿದರು. ಹೀಗೆ ಇಸ್ಲಾಮೀಕರಣದ ಬಗ್ಗೆ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಹೇಳಿದರು. ರಾಷ್ಟ್ರಪತಿಗಳು ಎಂದೂ ಕಿತ್ತೆಸೆಯಬಹುದೆನ್ನುವ ಭಯದಿಂದ ಅಧಿಕಾರಶಾಹಿಗೆ ಪ್ರಿಯವಾಗುವ ತೀರ್ಪುಗಳನ್ನು ನೀಡುತ್ತಿದ್ದ ಷರಿಯತ್ ಕೋರ್ಟಿನ ನ್ಯಾಯಮೂರ್ತಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಡಾ|| ಇಕ್ಬಾಲ್ ತುಚ್ಛೀಕರಿಸಿ ಮಾತನಾಡಿದರು. ಜಿಯಾ- ಉಲ್-ಹಕ್‌ರ ಕಾಲ" ಕಲೀಫರ ಅಧಿಕಾರಕಾಲದಲ್ಲಿ ಖಾಜಿಗಳು ತೀರ್ಪುನೀಡುತ್ತಿದ್ದುದನ್ನು ನೆನಪಿಸುತ್ತದೆ. ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಆಳುವರ್ಗದ ಆಕಾಂಕ್ಷೆಗನುಗುಣವಾಗಿ ತೀರ್ಪುಗಳನ್ನು ನೀಡುವಂತೆ ಖಾಜಿಗಳನ್ನು ಬಲಾತ್ಕರಿಸಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಮತ್ತು ಅವರೇನಾದರೂ ಆಳುವರ್ಗದ ವಿರುದ್ಧ ತೀರ್ಪಿತ್ತರೆ, ಹೇಳಿಕೆಕೊಟ್ಟರೆ ಅವರನ್ನು ಶಿಕ್ಷಿಸಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು" ಎಂದು ಡಾ|| ಇಕ್ಬಾಲ್ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಪಟ್ಟರು.

ಇಷ್ಟೆಲ್ಲ ಹೇಳಿದ ಡಾ|| ಇಕ್ಬಾಲ್‌ರವರಿಗೆ ತಮ್ಮ ಭಾಷಣವನ್ನು ಮುಗಿಸಲಾಗಲಿಲ್ಲ. ಭಾಷಣ ಕೇಳಲು ನೆರೆದಿದ್ದ ಜನಸಮೂಹದ ಗುಂಪೊಂದು ಅವರ ವಿರುದ್ಧ ಘೋಷಣೆಗಳನ್ನು ಕೂಗಿದ್ದರಿಂದ ಮತ್ತು ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ವಿಕೋಪಕ್ಕೆ ಹೋಗುವುದನ್ನು ತಡೆಯಲು ಡಾ|| ಇಕ್ಬಾಲ್ ವೇದಿಕೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟಿಳಿದರು. ಆದರೆ ಅಷ್ಟರಲ್ಲಾಗಲೇ ಅವರುತಮ್ಮ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕತೆ ಮತ್ತು ಹುರುಪಿನಿಂದ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಚಾಲನೆಗೊಳಿಸಿ ಅದ್ಭುತ ಪರಿಣಾಮವನ್ನುಂಟುಮಾಡಿದ್ದರು. ಡಾ|| ಇಕ್ಬಾಲ್ ಯಾವ ಸಂಸ್ಥೆಯನ್ನು ಆಪಾದಿಸಿದ್ದರೊ, ಸಕಾರಣವಾಗಿ ತಿರಸ್ಕರಿಸಿದ್ದರೊ ಆ ಸಂಸ್ಥೆಯೇ ಮುಂದಿನೊಂದು ತಿಂಗಳಲ್ಲಿ ಅವರ ಸಹಾಯಕ್ಕೆ ಧಾವಿಸಿತ್ತು.

ಪಾಕಿಸ್ಥಾನದ ಸಂಯುಕ್ತ ಷರಿಯತ್ ಕೋರ್ಟು (ಫೆಡರಲ್ ಷರಿಯತ್ ಕೋರ್ಟ್) ಜಿಯಾ-ಉಲ್-ಹಕ್‌ರ ಒಂದು ವಿಲಕ್ಷಣ ಸೃಷ್ಟಿ. ಅವರು 1973ರ ಭುಟ್ಟೋ ಸಂವಿಧಾನಕ್ಕೊಂದು ತಿದ್ದುಪಡಿ ತಂದು ಇದನ್ನು1979ರಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿದರು. ಮಾರ್ಷಲ್ ಲಾ ಹೇರಿಕೆಯನ್ನು ಕೊನೆಗೊಳಿಸಲು ಹಾಕಿದ ಹಲವು ಶರತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಇದನ್ನೂ ಒಂದಾಗಿಟ್ಟು ಅದಕ್ಕೆ 1989ರಲ್ಲಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಶಾಸನ ಸಭೆ (ನ್ಯಾಶನಲ್ ಅಸೆಂಬ್ಲಿ)ಯ ಒಪ್ಪಿಗೆಯನ್ನು ಪಡೆದರು. ಷರಿಯತ್ ಕೋರ್ಟಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ನ್ಯಾಯವಿಧಿಗಳು ಸಂವಿಧಾನದ 3A ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ. ಆ ಪ್ರಕಾರ, ಯಾವುದಾದರೂ ಕಾನೂನು ಇಸ್ಲಾಂನ ಕಟ್ಟಳೆಗಳಿಗೆ ಹೊಂದಿಕೊಂಡಿದೆಯೇ ಇಲ್ಲವೇ ಎಂಬುದನ್ನು ತಂತಾನೇ ಅಥವಾ ಪ್ರಜೆಗಳ ಮನವಿಯ ಅಥವಾ ಸರ್ಕಾರದ ಮನವಿಯ ಮೇರೆಗೆ ಪರೀಕ್ಷಿಸುವ ಮತ್ತು ಆ ಸಂಬಂಧ ತಕ್ಕ ನಿರ್ಧಾರತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಪರಮಾಧಿಕಾರವನ್ನು ಷರಿಯತ್ ಕೋರ್ಟಿಗೆ ಕೊಡಲಾಗಿದೆ. ಷರಿಯತ್ ಕೋರ್ಟು ನೀಡುವ ತೀರ್ಪಿನ ವಿರುದ್ಧ ಮನವಿಯೇನಾದರೂ ಇದ್ದರೆ ಅದನ್ನು ಸುಪ್ರಿಂ ಕೋರ್ಟಿನ 'ಷರಿಯತ್ ಮೇಲ್ಮನವಿ ಪೀಠ' (ಷರಿಯತ್ ಅಪೆಲೇಟ್ ಬೆಂಚ್) ಕೊಯ್ಯುವ ಅವಕಾಶವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಷರಿಯತ್ ಕೋರ್ಟಿನ ನ್ಯಾಯಮೂರ್ತಿಗಳ ಕೆಲಸಭದ್ರತೆ ಇತರ ಸರ್ಕಾರಿ ನೌಕರರಿಗೆ ಹೋಲಿಸಿದರೆ

ಅನಿಶ್ಚಿತವೆಂದೇ ಹೇಳಬೇಕು. ರಾಷ್ಟ್ರಪತಿಗಳ ಕೃಪಾಕಟಾಕ್ಷವಿರುವವರೆಗೆ ಈ ನ್ಯಾಯಮೂರ್ತಿಗಳು ತಮ್ಮ ಸ್ಥಾನಗಳನ್ನಲಂಕರಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಈ ಸಂಬಂಧದ ಒಂದು ಸ್ವಾರಸ್ಯಪೂರ್ಣ ಘಟನೆಯಿದೆ. ಒಮ್ಮೆ, ದಂಡನೆಯ ಕಾನೂನಿ (ಪೀನಲ್ ಲಾ)ನಲ್ಲಿ ರಜ್‌ಮ್ (ಕಲ್ಲಿನಿಂದ ಹೊಡೆದು ಸಾಯಿಸುವ ಶಿಕ್ಷೆ)ಗೆ ಅವಕಾಶ ಮಾಡಿಕೊಡುವ ಆದೇಶ (ಹುದೂದ್ ಆರ್ಡಿನೆನ್ಸ್)ದ ಸಮಂಜಸತೆಯ ಮೇಲೆ ತನ್ನ ತೀರ್ಪನ್ನು ನೀಡಲು ಷರಿಯತ್ ಕೋರ್ಟನ್ನು ಕೇಳಲಾಯಿತು. ಕೋರ್ಟಿನ ಮುಖ್ಯ ನ್ಯಾಯಾಧೀಶರು ಅದು ಮಹಮದೀಯ ವಾಗಲಾರದೆಂದು ತೀರ್ಪಿತ್ತರು. ಇಬ್ಬರು ನ್ಯಾಯಮೂರ್ತಿಗಳು ಮುಖ್ಯನ್ಯಾಯಾಧೀಶರ ತೀರ್ಪಿಗೆ ಸಹಮತ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದರು ಮತ್ತು ಉಳಿದಿಬ್ಬರು ತಮ್ಮ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಸೂಚಿಸಿದರು. ಆ ತೀರ್ಪು ಕೊಟ್ಟ ದಿನ ಮಧ್ಯಾಹ್ನವೇ ಮುಖ್ಯ ನ್ಯಾಯಾಧೀಶರನ್ನು ಅವರ ಸ್ಥಾನದಿಂದ ಕೆಳಗಿಳಿಸಲಾಯ್ತು. ಹಾಗೂ ಷರಿಯತ್ ಕೋರ್ಟಿಗೆ ತಾನು ಕೊಟ್ಟ ತೀರ್ಪನ್ನೇ ಮರುಪರಿಶೀಲಿಸಲು ಪೂರ್ವವ್ಯಾಪ್ತಿಯುಳ್ಳ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಕೊಡಲಾಯಿತು. ಮತ್ತು ತೀರ್ಪನ್ನು ಮರುಪರಿಶೀಲನೆ ಮಾಡುವಂತೆ ಅರ್ಜಿಯ ಮೂಲಕ ಕೇಳಲಾಯ್ತು. ಹಿಂದಿನ ಮುಖ್ಯನ್ಯಾಯಾಧೀಶರೊಡನೆ ಸಹಮತ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದ್ದ ಇಬ್ಬರು ನ್ಯಾಯಮೂರ್ತಿಗಳು ಈಗ ಇತರ ನ್ಯಾಯಮೂರ್ತಿಗಳೊಡನೆ ಸೇರಿಕೊಂಡರು ಮತ್ತು ರಜ್‌ಮ್ ಶಿಕ್ಷೆ ಮಹಮದೀಯ ಹಾಗೂ ಸಮಂಜಸವೆಂದು ತೀರ್ಪಿತ್ತರು!

ಷರಿಯತ್ ಕೋರ್ಟಿನ ಕಾರ್ಯಸಾಧನೆಯ ವೃತ್ತಾಂತ ಅಪಕೀರ್ತಿ ತರುವಂತಹುದಾಗಿದೆ. ಭೂ ಒಡೆತದ ಮೇಲೆ ಮಿತಿ ವಿಧಿಸುವ ಭುಟ್ಟೋಕಾಲದ ಭೂಸುಧಾರಣಾ ಕಾಯ್ದೆ, 1972ರ ನಿಯಮಾವಳಿಗಳು ಮಹಮದೀಯವಲ್ಲ (ಅನ್-ಇಸ್ಲಾಮಿಕ್)ವೆಂದು ಷರಿಯತ್ ಕೋರ್ಟು 1989ರಲ್ಲಿ ತೀರ್ಪುಕೊಟ್ಟಿತು. ತೀರ ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಈ ಕೋರ್ಟು ಬ್ಯಾಂಕು ಬಡ್ಡಿಯನ್ನು ರದ್ದುಗೊಳಿಸಿ, ಅದು ಕಾರ್ಮಿಕರ ಪ್ರಾವಿಡೆಂಟ್ ಫಂಡ್ ಇತ್ಯಾದಿ ಪೂರ್ವಬದ್ಧತೆಗಳಿಗೆಲ್ಲ (ಪಾಸ್ಟ್ ಕಮಿಟ್‌ಮೆಂಟ್ಸ್) ಪೂರ್ವಾನ್ವಯವಾಗುವಂತೆ ತನ್ನ ತೀರ್ಪನ್ನಿತ್ತಿದೆ. ಹಾಗೆಯೆ ಬಾಡಿಗೆ ನಿಯಂತ್ರಣ ಮತ್ತು ದಂಡನೆಯ ಕಾನೂನಿನ ನಿಯಮಾವಳಿಗಳ ಮೇಲೂ ಷರಿಯತ್ ಕೋರ್ಟು ತನ್ನ ಕ್ಷುದ್ರದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಹಾಯಿಸಿದೆ. ಈ ಕೋರ್ಟಿನ ಸಾಧನೆಗಳು ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ. ತನ್ನ ಸೃಷ್ಟಿಕರ್ತ ಹಾಗೂ ತನಗಾಗಿ ಮರುಗುವವರಿಲ್ಲದ ದಿವಂಗತ ಜಿಯಾರ ಆಶೋತ್ತರಗಳನ್ನು ಈಡೇರಿಸಲೊ ಎಂಬಂತೆ ಈ ಷರಿಯತ್ ಕೋರ್ಟು ಇದೀಗ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಕೊಡಲಿಪೆಟ್ಟುಕೊಟ್ಟಿದೆ.

ಇದೀಗ ಪ್ರಧಾನಮಂತ್ರಿ ನವಾಜ್ ಷರೀಫ್ ಪೇಚಾಟದಲ್ಲಿ ಸಿಲುಕಿದ್ದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಅವರನ್ನೇ ದೂಷಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಜಿಯಾರ ಉತ್ತರಾಧಿಕಾರಿ ರಾಷ್ಟ್ರಪತಿ ಗುಲಾಮ್ ಇಷಾಕ್‌ಖಾನ್ ಅತೀವ ಅಧಿಕಾರದ ಸುಖಾನುಭವ ಪಡೆಯುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಬಹಳ ದಿನಗಳಿಂದ ನಿರೀಕ್ಷಿಸಿದ್ದ ಷರಿಯತ್ ಬಿಲ್ಲನ್ನು ಶಾಸನಬದ್ಧಗೊಳಿಸಲಿಲ್ಲವೆಂದು ಬೆನಜೀರ್ ಭುಟ್ಟೋ ಅವರನ್ನು ಖಾನ್‌ರು ಖಂಡಿಸಿದ್ದರು. ನವಾಜ್ ಷರೀಫ್‌ರು ಈ 'ಖ್ಯಾಥ್ಯ ಕೆಲಸ'ವನ್ನೂ ಕಳೆದ ವರ್ಷ ಸಾಧಿಸಿ ತೋರಿಸಿದರು. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಷರೀಫ್‌ರ ಈ ಕ್ರಮ, ಅವರ ಇತರ ಹಲವು ಘೋರ ಕ್ರಮಗಳಿಗೆ ಹೋಲಿಸಿದರೆ, ಮಿತವಾದಿ ಕ್ರಮವೆಂದೇ ಹೇಳಬಹುದು. ಎನ್‌ಫೋರ್ಸ್‌ಮೆಂಟ್ ಆಫ್ ಷರಿಯತ್ ಆ್ಯಕ್ಟ್ 1992ರ ಸೆಕ್ಷನ್ 3(1) "ಷರಿಯತ್, ಅಂದರೆ ಪವಿತ್ರ

ಕುರಾನ್ ಮತ್ತು ಸುನ್ನಾಹ್ (ಪ್ರವಾದಿ ಮೊಹಮ್ಮದರ ನೀತಿ ಬೋಧೆ ಹಾಗೂ ನಡೆವಳಿ) ಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಲಾಗಿರುವ ಇಸ್ಲಾಂನ ಕಟ್ಟಳೆಗಳು, ಪಾಕಿಸ್ಥಾನದ ಸರ್ವೋಚ್ಚ ಕಾಯ್ದೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ" ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ, ಷರಿಯತ್ ಕಾಯ್ದೆಯ ಇನ್ನಿತರ ಹಲವು ನಿಯಮಾವಳಿಗಳು ಶಿಕ್ಷಣ, ಅರ್ಥವ್ಯವಸ್ಥೆ ಹೀಗೆ ವಿವಿಧ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳ ಇಸ್ಲಾಮೀಕರಣವನ್ನು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿಸುತ್ತವೆ.

ಆದರೆ ಇದೇ ಷರಿಯತ್ ಕಾಯ್ದೆಯ ಸೆಕ್ಷನ್ 3(2) ಸೆಕ್ಷನ್ 3(1)ಕ್ಕೆ ಪರಿಮಿತಿಯನ್ನೂ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಅದರ ಪ್ರಕಾರ ಷರಿಯತ್ ಕಾಯ್ದೆ ಹೇಗಿದ್ದರೂ "ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿರುವ ಸರ್ಕಾರೀ ವ್ಯವಸ್ಥೆ, ಪ್ರಾಂತೀಯ ಶಾಸನ ಸಭೆಗಳು ಹಾಗೂ ಪಾರ್ಲಿಮೆಂಟ್ (ಮಜ್ಲಿಸ್-ಎ-ಷೂರ)ಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡ ರಾಜಕೀಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಯಾವುದೇ ಕೋರ್ಟಿನಲ್ಲಿ (ಸುಪ್ರಿಂಕೋರ್ಟ್, ಸಂಯುಕ್ತ ಷರಿಯತ್ ಕೋರ್ಟು, ಯಾವುದೇ ಪ್ರಾಧಿಕಾರ ಅಥವಾ ಯಾವುದೇ ನ್ಯಾಯಮಂಡಲಿ ಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡಂತೆ)ಯೂ ಪ್ರಶ್ನಿಸಕೂಡದು".

ಇಂತಹ ಷರಿಯತ್ ಕಾಯ್ದೆ ಮೇ 16, 1991ರಂದು ಅಂಗೀಕೃತವಾಯಿತು. ತನಗೆ ಅಂಗೀಕಾರ ಸಿಕ್ಕ ಒಂದು ವರ್ಷದ ನಂತರ, ಅಂದರೆ ಮೇ 12, 1992ರಂದು, ರಾಜಕೀಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ರಕ್ಷಿಸುವ ಸಲುವಾಗಿ ಇದ್ದ ಸೆಕ್ಷನ್ 3(2) ಹಾಗೂ ಮತ್ತೊಂದು ಮುಖ್ಯ ನಿಯಮಾವಳಿಯನ್ನು ಷರಿಯತ್ ಕೋರ್ಟು ನಿರರ್ಥಕವೆಂದು ಅನೂರ್ಜಿತಗೊಳಿಸಿತು. ಹೀಗೆ ಮಾಡುವುದರಿಂದ ಷರಿಯತ್ ಸಾಂವಿಧಾನಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೊಡನೆ ನೇರ ಸೆಣಸಾಟಕ್ಕೆ ಕರೆಕೊಟ್ಟಂತಾಯಿತು. ರಾಷ್ಟ್ರಪತಿಗಳ ಈ ಸಾಧನ ಪ್ರಬಲವಾಗಿ ಹೀಗೆ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ: "ಶಾಸನ ಸಭೆ ಸಂಯುಕ್ತ ಷರಿಯತ್ ಕೋರ್ಟಿನ ನಿರ್ಣಯಗಳ ಮೇಲೆ ಯಾವುದೇ ತೀರ್ಮಾನಗಳನ್ನೂ ಕೊಡಕೂಡದು. ಷರಿಯತ್ ಕೋರ್ಟಿನ ತೀರ್ಪು, ಒಂದು ಕಾಯ್ದೆಯ ಅಥವಾ ನಿಯಮಾವಳಿಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ, ಅಸಂಗತವೆಂದು ಅದನ್ನು ತಳ್ಳಿಹಾಕುವ ಯಾವುದೇ ಕಾನೂನನ್ನು ಜಾರಿಗೊಳಿಸುವ ಅಧಿಕಾರ ಶಾಸನಸಭೆಗಿಲ್ಲ". ಮುಂದುವರಿಸಿ, "ಯಾವುದೇ ಪ್ರಾಪಂಚಿಕ ಶಾಸನ ಇಸ್ಲಾಂ ಕಟ್ಟಳೆಗಳನ್ನು ಉಲ್ಲಂಘಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಷರಿಯತ್ ಕೋರ್ಟಿನ ಗಮನಕ್ಕೆ ಬಂದರೆ ಆ ಶಾಸನ ಅತಃಸತ್ವದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಾಗಲೀ ಅಥವಾ ಕಾರ್ಯನಿರ್ವಹಣಾ ರೀತಿಯಿಂದಾಗಲೀ ಸಿಂಧುವಾಗಲಾರದು" ಎಂದು ತನ್ನ ಅಂತಿಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತದೆ.

ಏಪ್ರಿಲ್ 21, 1992ರಂದು ಬಹಿರಂಗ ಭಾಷಣ ಮಾಡಿದ ಡಾ|| ಜಾವೆದ್ ಇಕ್ಬಾಲ್ ಷರಿಯತ್ ಕೋರ್ಟಿನ ತೀರ್ಪಿನ ನಂತರ ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ಮೇ 26ರಂದು ಇಸ್ಲಾಮಾಬಾದ್‌ನಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳನ್ನುದ್ದೇಶಿಸಿ ಭಾಷಣ ಮಾಡಿ ತಮ್ಮ ಎಂದಿನ ಆಪಾದನೆಗಳನ್ನು ಪುನರುಚ್ಚರಿಸಿದರು. ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಸಯ್ಯದ್ ಅಹ್ಮದ್ ಖಾನ್‌ರ ಮುಂದಾಳತ್ವದಲ್ಲಿ ಕಳೆದ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಆರಂಭಗೊಂಡ ಮುಸ್ಲಿಂ ಸುಧಾರಣಾ ಚಳುವಳಿ ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಮುಲ್ಲಾಗಳಿಂದ ಎದುರಾದ ವಿರೋಧಗಳ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಡಾ|| ಇಕ್ಬಾಲ್ ನಿರೂಪಿಸಿದರು. "ಬದಲಾವಣೆಯಲ್ಲಿ ಶಾಶ್ವತತೆ"ಬೇಕೆಂದು ಮುಹಮ್ಮದ್ ಇಕ್ಬಾಲ್‌ರಂತಹ ಸುಧಾರಕರು ಬಯಸಿದ್ದರು ಎಂದು ಸೊಗಸಾಗಿ ಬಣ್ಣಿಸಿದರು. ಪತ್ರಿಕೆಯೊಂದಕ್ಕೆ ಕೊಟ್ಟ ಸಂದರ್ಶನದಲ್ಲಿ, "ವ್ಯಕ್ತಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಗೌರವಿಸದ ಯಾವ ರಾಷ್ಟ್ರವೂ ಮುಂದುವರಿಯಲಾರದು. ಪಶ್ಚಿಮ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳು ಮುಂದುವರಿದಿರುವುದಕ್ಕೆ

ಕಾರಣ ಆ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಕ್ಕೆ ಸಿಗುತ್ತಿರುವ ಗೌರವ. ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವಕ್ಕೆ ವ್ಯಕ್ತಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಅತೀ ಅವಶ್ಯಕ. ಆದರೆ ಇಸ್ಲಾಂ ಅನ್ನು ಅರ್ಥೈಸುತ್ತಿರುವ ರೀತಿ ಅದನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶಮಾಡಿಕೊಡದ ಧರ್ಮವನ್ನಾಗಿಸಿದೆ" ಎಂಬುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ತಿಳಿಸಿದರು.

ಎಲ್ಲೆಡೆ ಎದ್ದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಕೂಗನ್ನು *ದಿ ನೇಶನ್, ಫ್ರಾಂಟಿಯರ್ ಪೋಸ್ಟ್* ಮತ್ತು *ದಿ ಮುಸ್ಲಿಂ* ಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡ ಪ್ರಮುಖ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ದೈನಿಕಗಳು; ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳು ಮತ್ತು ವಕೀಲರುಗಳು ಮಾರ್ದನಿಸಿದರು. ಮೇ 29ರಂದು *ದಿ ಮುಸ್ಲಿಂ* ಪತ್ರಿಕೆ ವಿಸ್ತೃತವಾಗಿ ಉದಾಹರಿಸಲರ್ಹವಾದ ಸಂಪಾದಕೀಯವನ್ನು ಬರೆಯಿತು. ಎಚ್ಚರಿಕೆವಹಿಸದಿದ್ದಲ್ಲಿ ಭಾರತ ಮುಟ್ಟಬಹುದಾದ ಗಂಭೀರ ಸ್ಥಿತಿಗೂ ಈ ಸಂಪಾದಕೀಯಕ್ಕೂ ಗಮನಾರ್ಹವಾದ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಈ ಪತ್ರಿಕೆ, "ನಾವು ಗತವೈಭವದ ಹೆಮ್ಮೆಯ ಉತ್ತರಾಧಿಕಾರಿಗಳೆಂದು ಹೇಳಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಆಯ್ದ ಕೆಲವು ಐತಿಹಾಸಿಕ ಕಥನಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡ ಮತ್ತು ಗತಕಾಲದ ಪ್ರತಿ ಅಂಶವನ್ನೂ ದೈವತ್ವಕ್ಕೇರಿಸುವ ಆವೇಶಭರಿತ ಉಪದೇಶಗಳಿಂದ ಇಡೀ ದೇಶವನ್ನು ಮೋಡಿ ಮಾಡಿದ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಇಂದು ಕೃತಕ ತೇಜೋಮಂಡಲವೊಂದು ನಮ್ಮೆಲ್ಲ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನಾವರಿಸಿದೆ. ನಮ್ಮೆಲ್ಲ ಪಠ್ಯಪುಸ್ತಕಗಳೂ ಸುಳ್ಳುಗಳನ್ನೂ ಹಾಗೂ ವಿಕೃತ ಸತ್ಯಾಂಶಗಳನ್ನು ಕಾರುತ್ತಿವೆ. ನಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೇನೆಂದು ನಮಗೆ ಖಚಿತವಿಲ್ಲ. ಎಲ್ಲವೂ ಮುಲ್ಲಾಗಳಿಂದ ನಿಷೇಧಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿವೆಯೇನೊ ಎಂದೆನಿಸುತ್ತದೆ" ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ತನ್ನ ಸಂಪಾದಕೀಯದಲ್ಲಿ ಬರೆಯಿತು.

ಆದರೆ ಈ ಮುಲ್ಲಾಗಳನ್ನು ಅಧಿಕಾರದ ಗದ್ದುಗೆಗೆ ಏರಿಸಿದವರು ಯಾರು? ಪಾಕಿಸ್ತಾನದ ಅತ್ಯುತ್ತಮ ಅಂಕಣಕಾರ ಘನಿ ಐರಬಿ ಆಗಸ್ಟ್ 19ರ *ನ್ಯೂಸ್* ಪತ್ರಿಕೆಯಲ್ಲಿ, "ಧರ್ಮ ವಿಜೃಂಭಿಸುತ್ತಿರುವ ರಾಷ್ಟ್ರದಲ್ಲಿ ದೈವಸಂಕಲ್ಪವನ್ನು ಅರ್ಥೈಸುವ ಅಂತಿಮ ಹಕ್ಕು ಯಾವ ಅಂಗ ಸಂಸ್ಥೆಗಿದೆಯೋ ಆ ಸಂಸ್ಥೆಯಲ್ಲೇ ಶಾಸನ ಮಾಡುವ ಪರಮಾಧಿಕಾರ ನೆಲೆಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ" ಎಂದು ಬಹಳ ತೀಕ್ಷ್ಣವಾಗಿ ಬರೆದರು.

ಡಿಸೆಂಬರ್ 1991ರಲ್ಲಿ ಕರಾಚಿಯಲ್ಲಿ ನ್ಯಾಯಮೂರ್ತಿ ದೊರಬ್ ಪಟೇಲ್ ಮುಂದಾಳತ್ವದ ಮಾನವ ಹಕ್ಕುಗಳ ಮಂಡಲಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೊಳಿಸಿದ್ದ ವಿಚಾರ ಸಂಕಿರಣದಲ್ಲಿ ಮೇಲೆ ತಿಳಿಸಿದ ವಿಷಯದ ಕಡೆ ಗಮನ ಸೆಳೆಯಲಾಯ್ತು. ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧ ನ್ಯಾಯವಾದಿ ಹಾಗೂ ಸಂವಿಧಾನದ ಮೇಲೆ ಬರೆದ ಉತ್ಕೃಷ್ಟಕೃತಿಯೊಂದರ ಲೇಖಕ ಮಖ್‌ದೂಮ್ ಆಲಿ ಖಾನ್, "ನಮ್ಮ ವ್ಯವಸ್ಥೆ 1973ರ ಸಂವಿಧಾನದಿಂದಾಗಿ ಕೊಳೆಯಲು ಆರಂಭವಾಗಲಿಲ್ಲ . . . ಅದು ನಾವು ಧರ್ಮದ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ರಾಷ್ಟ್ರವೊಂದಕ್ಕಾಗಿ ಎಂದು ಬೇಡಿಕೆ ಸಲ್ಲಿಸಿದೆವೋ ಅಂದಿನಿಂದಲೇ ಆರಂಭವಾಯಿತು" ಎಂದು ತಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಈ ವಿಚಾರ ಸಂಕಿರಣದಲ್ಲಿ ತಿಳಿಸಿದರು.

ಪ್ರಧಾನಿ ನವಾಜ್ ಷರೀಫ್‌ರ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ಅತ್ಯಂತ ವ್ಯಸನಕರವಾದುದು. ಷಿಯಾ-ಸುನ್ನಿ ಪಂಗಡಗಳ ಶಾಂತಿಭಂಗದ ದೊಂಬಿಗಳು ಪಂಥೀಯವಾದ (ಸೆಕ್ಟೇರಿಯನಿಸಂ)ವನ್ನು ಖಂಡಿಸಲು ಷರೀಫ್‌ರನ್ನು ಪ್ರೇರೇಪಿಸಿದವು. ಜಿಯಾರ ಸಮಾಧಿ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಶೋಕಾಚರಣೆಯ ಸಂದರ್ಭ ಷರೀಫ್‌ರನ್ನು ಷರಿಯತ್

ಕಾರ್ಯ್ಬೆಯನ್ನು ಬಲಪಡಿಸಲು ಬೇಕಾದ ಸಂವಿಧಾನ ತಿದ್ದುಪಡಿಯ ವಾಗ್ದಾನ ಕೊಡುವಂತೆಯೂ ಪ್ರೇರೇಪಿಸಿತು. ಆದರೆ "ಒಂದೇ ಉಸಿರಿನಲ್ಲಿ ಪಂಥೀಯವಾದವನ್ನು ಖಂಡಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಧರ್ಮ ರಾಜಕೀಯವನ್ನು ಪ್ರೋತ್ಸಾಹಿಸುವುದು ವಿರೋಧಾಭಾಸದ ನಡೆವಳಿಕೆ" ಎಂದು ಆಗಸ್ಟ್ 19ರಂದು *ಫ್ರಾಂಟಿಯರ್ ಪೋಸ್ಟ್* ಪತ್ರಿಕೆ ಷರೀಫ್‌ರನ್ನು ಟೀಕಿಸಿತು.

ಧರ್ಮರಾಜಕೀಯದ ನಿಂದಾರ್ಹ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಮೇಲಿನ ಆಪಾದನೆಗಳನ್ನು ಪ್ರಮುಖ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿ ಡಾ|| ಎಕ್ಬಾಲ್ ಅಹ್ಮದ್ ಜೂನ್ 28, 1992ರ *ಡಾನ್* ಪತ್ರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಲೇಖನ ಬರೆದು ವಿವರಿಸಿದರು. ಅವರ ಪ್ರಕಾರ, "ಧಾರ್ಮಿಕ ಪಂಥೀಯವಾದ (ರಿಲಿಜಿಯಸ್ ಸೆಕ್ಟೇರಿಯನಿಸಂ) ಇಸ್ಲಾಮೀಕರಣದ ಅನಿವಾರ್ಯ ಪರಿಣಾಮ. ಧರ್ಮವನ್ನು ರಾಜಾರೋಷವಾಗಿ ರಾಜಕೀಯದಲ್ಲಿ ಬಳಸಿದಾಗ ಅದು ಅಧಿಕಾರ ಚಲಾವಣೆಯ ಮಾಧ್ಯಮವಾಗುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಧರ್ಮ ರಾಜಕೀಯ ಚಲಾವಣೆ ಮಾಧ್ಯಮವಾಗಿ ತನ್ನ ಕಿಮ್ಮತ್ತನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಸಿಕೊಂಡರೆ ಅದನ್ನು, ಸಿಂಧುವೋ ಅಸಿಂಧುವೋ, ರಾಜಕೀಯದ ಹೋರಾಟದಲ್ಲಿ ಬಳಸಲೇಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಹಾಗೂ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಶಾಶ್ವತ ಹಾನಿಯುಂಟುಮಾಡುತ್ತದೆ". ಡಾ|| ಎಕ್ಬಾಲ್ ಅಹ್ಮದ್‌ರ ಈ ಆಪಾದನೆಗಳು ಕೊಡುವ ಎಚ್ಚರಿಕೆ ನಮ್ಮ ಸಧ್ಯದ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟಿನ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಅಪ್ರಸ್ತುತವಲ್ಲ ಎಂದೆನಿಸುತ್ತದೆ.

ಆದರೆ ಈ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟನ್ನು ನಿವಾರಿಸಲು ಮತ್ತು ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ವಿಕೋಪಕ್ಕೆ ಹೋಗದಂತೆ ತಡೆಯಲು ಪಾಕಿಸ್ಥಾನ ಕೈಗೊಂಡ ಕ್ರಮಗಳು ಏನೇನೂ ಸಾಲದು. ಇದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ, ರಾಜಕೀಯದಲ್ಲಿ ಧರ್ಮವನ್ನು ಬಳಸುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ವಿಪರೀತಕ್ಕೆ ಕೊಂಡೊಯ್ಯುವ ತೀರ್ಮಾನವನ್ನು ನ್ಯಾಯಾಂಗ ಹಾಗೂ ಸರ್ಕಾರ ಮಾಡಿರುವಂತಿದೆ. ಇದೀಗ ಷರಿಯತ್ ಕೋರ್ಟ್ ರಾಜಕೀಯ ಪಕ್ಷಗಳ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನೇ ಪ್ರಶ್ನಿಸುವ ಅರ್ಜಿಗಳನ್ನು ವಿಚಾರಣೆಗೆತ್ತಿಕೊಂಡಿದೆ. ರಾಜಕೀಯ ಪಕ್ಷಗಳು ಉಮ್ಮಾಹ್ (ಮುಸ್ಲಿಂ ರಾಷ್ಟ್ರ)ವನ್ನು ವಿಭಜಿಸುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಹಾಗಾಗಿ, ಅವು ಇಸ್ಲಾಂ ಕಟ್ಟಳೆಗಳಿಗೆ ಅಸಂಗತ ಎಂಬ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ವಿಚಾರಣೆ ನಡೆಯುತ್ತಿದೆ. 1981ರಲ್ಲಿ ಇದೇ ಷರಿಯತ್ ಕೋರ್ಟ್ ತದ್ವಿರುದ್ಧ ತೀರ್ಪನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿತ್ತು. ಆಕ್ಟೋಬರ್ 13, 1992ರಂದು ಸರ್ಕಾರ "ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಗುರುತುಚೀಟಿ" (ನ್ಯಾಶನಲ್ ಐಡೆಂಟಿಟಿ ಕಾರ್ಡ್)ಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ಪ್ರಜೆಯೂ ತನ್ನ ಧರ್ಮಯಾವುದೆಂದು ಖಡ್ಡಾಯವಾಗಿ ನಮೂದಿಸಲು ಒಂದು ಕಾಲಂನ್ನು ಸೇರಿಸುವ ನಿರ್ಧಾರವನ್ನೂ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿದೆ. ಸರ್ಕಾರದ ಈ ನಿರ್ಧಾರ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತರಲ್ಲಿ ಕಳವಳವುಂಟುಮಾಡಿದೆ. ಮತಾಂಧತೆಗೆ ಈ ಬಗೆಯ ಶರಣಾಗತಿಗಳಲ್ಲಿ ಇದೇ ಕೊನೆಯದಾಗುವುದು ಅಸಂಭವವೆನಿಸುತ್ತದೆ.

"ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರರ ಚಳುವಳಿ ಮತ್ತು ಮಿಲ್ಲರ್ ವರದಿ"

ಡಾ| ಜಿ. ಎಸ್. ಸದಾನಂದ

ಇಪ್ಪತ್ತನೇ ಶತಮಾನದ ಎರಡನೇ ದಶಕದಲ್ಲಿ ಪಶ್ಚಿಮ ಮತ್ತು ದಕ್ಷಿಣ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಜನಾಂದೋಲನವನ್ನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರರ ಚಳುವಳಿ ಎಂದು ಕೆಲವು ಸಮಾಜ ಶಾಸ್ತ್ರ ಸಂಶೋಧಕರು ಕರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಅದು ನಿಜವಾಗಿಯೂ "ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರರ" ಚಳುವಳಿಯಾಗಿತ್ತೆ ಎನ್ನುವುದರ ಬಗ್ಗೆ ಇತ್ತೀಚಿನ ಸಂಶೋಧನೆಗಳು ಅನುಮಾನ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿವೆ. ಆಧುನಿಕ ರಾಜ್ಯ ಪ್ರಭುತ್ವ ಬರುವ ಮೊದಲು ಗ್ರಾಮೀಣ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ಥಾನಮಾನ ಮತ್ತು ಆರ್ಥಿಕ ಬಲದಿಂದ ಕೆಲವು ಜಾತಿಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಬಲವಾಗಿದ್ದವು. ಹಳೇ ಮೈಸೂರು ಪ್ರಾಂತ್ಯದಲ್ಲಿ ಲಿಂಗಾಯಿತ, ಒಕ್ಕಲಿಗ ಜಾತಿಗಳು ಈ ಗುಂಪಿಗೆ ಸೇರಿದ ಜಾತಿಗಳಾಗಿದ್ದವು. ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಬಹಳ ಹಿಂದೆಯೇ ಗ್ರಾಮೀಣ ಪ್ರದೇಶದಿಂದ ನಗರಕ್ಕೆ ವಲಸೆ ಬಂದು ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸವನ್ನು ತಮ್ಮ ಬದುಕಿನ ಮುಖ್ಯ ಆಶ್ರಯವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡರು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಬ್ರಿಟೀಷರ ನಗರ ಕೇಂದ್ರೀಕೃತ ಹೊಸ ಆಡಳಿತ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಆಗತ್ಯವಾಗಿದ್ದ ಕೆಳಹಂತದ ಅಧಿಕಾರಿ ಮತ್ತು ಗುಮಾಸ್ತ ವೃತ್ತಿಗಳು ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಪಾಲಾದವು. ಹೊಸ ರಾಜಕೀಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಈ ವರ್ಗದವರು ತಮ್ಮ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಮತ್ತು ಬೆಳೆಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಇದರಿಂದ ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು. ನೌಕರಶಾಹಿ ವೃತ್ತಿ ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿಯೂ ಲಾಭದಾಯಕವಾಗಿತ್ತು ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಂಶ.. ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರ ಜಾತಿಗಳಲ್ಲಿ ಬಹುಪಾಲು ಜನರು ಹಳ್ಳಿಯಲ್ಲಿದ್ದ ಕೃಷಿ ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಹತ್ತು ಹಲವು ವೃತ್ತಿಗಳನ್ನೇ ಜೀವನಾಧಾರವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದರಿಂದ ಮತ್ತು ನಗರೀಕರಣದ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗದಿದ್ದುದರಿಂದ ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸದ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಅರಿಯಲು ಅವರಿಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲೂ ಹಲವಾರು ಕೆಳಜಾತಿಗಳು ಧಾರ್ಮಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದಿಂದಲೂ ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸದಿಂದ ವಂಚಿತವಾಗಿದ್ದವು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಗಮನದಲ್ಲಿಡಬೇಕು. ನಗರೀಕರಣದ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೊಳಗಾಗುವುದಕ್ಕೂ, ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸದ ಮಹತ್ವದ ಅರಿವಾಗುವುದಕ್ಕೂ, ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿ, ರಾಜಕೀಯವಾಗಿ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೆಳೆಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೂ, ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧವಿರುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಅತ್ಯಂತ ತಡವಾಗಿ ನಗರೀಕರಣಕ್ಕೊಳಗಾದ ಜಾತಿಗಳೇ ಇಂದು 'ಹಿಂದುಳಿದ ವರ್ಗ' ಗಳಾಗಿರುವುದು ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ.

ಹಳೇ ಮೈಸೂರು ಪ್ರಾಂತ್ಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಂತೆ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ನಂತರ ನಗರೀಕರಣದ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೊಳಗಾದವರು ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕ ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸದ ಲಾಭವನ್ನು ಪಡೆದವರೆಂದರೆ ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಪ್ರಬಲರೆನಿಸಿದ ಲಿಂಗಾಯಿತ ಮತ್ತು ಒಕ್ಕಲಿಗ ಕೋಮಿಗೆ ಸೇರಿದ ಕೆಲವರು ಮತ್ತು ಮುಸ್ಲಿಮರು (ಈ ಕೋಮುಗಳಿಗೆ ಸೇರಿದ ಎಲ್ಲರೂ ಅಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಗಮನದಲ್ಲಿಡಬೇಕು). ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರ ಕೋಮುಗಳಲ್ಲಿ, ಲಿಂಗಾಯಿತ, ಒಕ್ಕಲಿಗ ಮತ್ತು ಮುಸಲ್ಮಾನ ವಿದ್ಯಾವಂತ (ಓದಿದವರು ಮತ್ತು ಆ ಕಾರಣದಿಂದ ನೌಕರಶಾಹಿಗೆ ಸೇರಲು ಅರ್ಹತೆ ಪಡೆದವರು ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ) ನಾಯಕರುಗಳಿಗೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ವಿರುದ್ಧ ರಾಜಕೀಯವಾಗಿ ಸಂಘಟಿತರಾಗುವ ಅನಿವಾರ್ಯತೆ ಉಂಟಾದದ್ದು ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ಎರಡು ಕಾರಣಗಳಿಂದ: ಒಂದು, ಈ ಕೋಮುಗಳಿಗೆ ಸೇರಿದ ಕೆಲವರಿಗೆ ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸದ ಅವಕಾಶ ದೊರೆತು ಆ ವಿದ್ಯೆ ಮೈಸೂರು ಸಂಸ್ಥಾನದ ಆಡಳಿತ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ವಿವಿಧ ಹಂತಗಳಿಗೆ ಪ್ರವೇಶಿಸಲು ಮತ್ತು ಆ ಮೂಲಕ ರಾಜಕೀಯ ಮತ್ತು ಆರ್ಥಿಕ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೆಳೆಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಅವಕಾಶ ಮಾಡಿಕೊಟ್ಟಿದ್ದರಿಂದ ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕ ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸದ ಪ್ರಥಮ ಲಾಭ ಪಡೆದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಆಡಳಿತ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಸಂಪೂರ್ಣ ಸ್ವಾಮ್ಯವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದರಿಂದ. ಇದು, ಈ ಲೇಖನದ ಭಾಗ ಒಂದರಲ್ಲಿ ತಿಳಿಸಿರುವಂತೆ ನಾಗರಿಕ ಸಮಾಜದ ಪ್ರಬಲ ಗುಂಪುಗಳ ನಡುವಿನ ಪೈಪೋಟಿ ಆಧುನಿಕ ರಾಜಪ್ರಭುತ್ವ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸಿದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಎರಡನೆಯ ಕಾರಣವೆಂದರೆ, ರಾಜಪ್ರಭುತ್ವದ ಆಶಯವೂ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಮತ್ತು ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರ ಗುಂಪುಗಳ ನಡುವಿನ ಘರ್ಷಣೆಗೆ ಪೂರಕವಾಗಿತ್ತು ಎನ್ನುವುದು. 1830ರ ಆಂತರಿಕ ದಂಗೆಯ ನಂತರ ಮೈಸೂರು ಮಹಾರಾಜರಿಗೆ ತಮ್ಮ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಭದ್ರಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಜನರ ಬೆಂಬಲ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿತ್ತು. 19ನೇ ಶತಮಾನದ ಕೊನೆಯವರೆಗೂ ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಆಳ್ವಿಕೆಯ ಮದ್ರಾಸ್ ಸಂಸ್ಥಾನದಿಂದಲೇ ಆಡಳಿತ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಮುಖ್ಯಾಧಿಕಾರಿಯಾದ ದಿವಾನರು ನೇಮಕಗೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದುದರಿಂದ ಮತ್ತು ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಿಟೀಷರ ನಿಯಂತ್ರಣಕ್ಕೆ ಮೈಸೂರು ಸಂಸ್ಥಾನವು ಒಳಪಟ್ಟಿದ್ದುದರಿಂದ ಮಹಾರಾಜರು ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆ ಬ್ರಿಟೀಷರ ಕೈಗೊಂಬೆಯಾಗಿಬಿಟ್ಟಿದ್ದರು. ಬ್ರಿಟೀಷರಿಂದ ನೇಮಕಗೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದ ದಿವಾನರೆಲ್ಲರೂ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರೇ ಆಗಿದ್ದರು ಎಂಬುದು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಾರ್ಹ ಅಂಶ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವಿರೋಧಿ ಚಳುವಳಿ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುವ ಮೊದಲು ಹೊರಗಿನಿಂದ ನೇಮಕಗೊಂಡ ಮದ್ರಾಸ್ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ವಿರುದ್ಧ ನಂತರ ದಿವಾನರ ಸ್ಥಾನಕ್ಕೇರಿದ ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿಯವರ ನಾಯಕತ್ವದಲ್ಲಿ ಮೈಸೂರಿನ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಪಿತೂರಿ ನಡೆಸಿದರು. ಮತ್ತು ಅಂತಹ ಪಿತೂರಿಗೆ ಆಗಿನ ಮಹಾರಾಣಿಯವರ ಪರೋಕ್ಷ ಕುಮ್ಮಕ್ಕು ಇತ್ತು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಹಲವು ಸಂಶೋಧಕರು ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ. ನಂತರ ಮೈಸೂರಿನ ರಾಜರುಗಳಿಗೆ ತಮ್ಮ ಜನ ಬೆಂಬಲವನ್ನು ಮೈಸೂರು ಪ್ರಾಂತ್ಯಾದ್ಯಂತ ವಿಸ್ತರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯತ್ನದಲ್ಲಿ ಗ್ರಾಮೀಣ ಪ್ರದೇಶದ ಪ್ರಬಲ ಕೋಮುಗಳ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವಿರೋಧಿ ಚಳುವಳಿಯನ್ನು ಬೆಂಬಲಿಸುವುದು, ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿಯಾದರೂ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಯಿತು.

ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವಿರೋಧಿ ಚಳುವಳಿಗೆ ಈ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಎರಡು ಕಾರಣಗಳಲ್ಲದೆ ಮತ್ತೂ ಒಂದು ಪ್ರಮುಖ ಕಾರಣವಿದೆ. ನಾಗರಿಕ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಜನರು ವಿವಿಧ ಕೋಮು, ಜಾತಿಗಳಾಗಿ ಈಗಾಗಲೇ

ವಿಂಗಡಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದುದರಿಂದ ಮತ್ತು ಹೊಸ ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರಭುತ್ವಕ್ಕೆ ಆ ರೀತಿಯ ವಿಂಗಡಣೆ ಯಾವ ಅಪಾಯವನ್ನೂ ತೋರಲಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ನಾಗರಿಕ ಸಮಾಜದ ವಿವಿಧ ಜಾತಿ/ಕೋಮು ಗುಂಪುಗಳನ್ನು ರಾಜಕೀಯವಾಗಿ ಒಳ ಹಾಕಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯತ್ನ ನಡೆಯಿತು. ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಜಾತಿ/ಕೋಮುಗಳು ತಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ರಾಜಕೀಯ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ಬದಲಾಯಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಯಿತು ಎನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯವಾದುದಾದರೂ ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಅದರ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಇಲ್ಲಿ ಬೇಡ. ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾದದ್ದು ರಾಜಪ್ರಭುತ್ವದಲ್ಲಿ ನಾಗರೀಕ ಸಮಾಜದ ಗುಂಪುಗಳನ್ನು ರಾಜಕೀಯವಾಗಿ ಒಳಹಾಕಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಹೇಗೆ ನಡೆಯಿತು ಮತ್ತು ಇದರಿಂದ ಮೀಸಲಾತಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಹೇಗೆ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿತು ಎನ್ನುವುದು. ಈ ಮೊದಲೇ ತಿಳಿಸಿದಂತೆ ಮೈಸೂರು ಸಂಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಪ್ರಥಮವಾಗಿ "ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವ ಮಾದರಿ ಸರ್ಕಾರದ" ಪ್ರಯೋಗ ನಡೆಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ನಡೆಸಲಾಯಿತು. ಅಂತಹ ಪ್ರಯೋಗದ ಪರಿಣಾಮವೇ "ಪ್ರಜಾಪ್ರತಿನಿಧಿ ಸಭೆ" ಎನ್ನುವ ರಾಜಕೀಯ ಸಂಸ್ಥೆಯ ಉದಯ. ಈ ಮಾದರಿ ಪ್ರತಿನಿಧಿ ಸಭೆಗೆ ಯಾವ ಸಾಮಾಜಿಕ, ರಾಜಕೀಯ ಆಂದೋಲನದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯೂ ಇರದಿದ್ದುದರಿಂದ ಮತ್ತು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಾದ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದ ಆಧಾರ ಸ್ತಂಭಗಳಾದ ವ್ಯಕ್ತಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ, ಸಮಾನತೆ, ಮೂಲಭೂತ ಹಕ್ಕುಗಳು ಇಲ್ಲಿನ ಜನರ ಬದುಕಿನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅವರ ಗ್ರಹಿಕೆಗೆ ಹೊರಗಾಗಿದ್ದುದ್ದರಿಂದ ಮೈಸೂರು ಸಂಸ್ಥಾನದ "ಪ್ರಜಾಪತಿನಿಧಿ ಸಭೆ" ಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಜೆಗಳು ಎಂದರೆ ವಿವಿಧ ಜಾತಿ/ಕೋಮುಗಳಿಗೆ ಸೇರಿದ ಸದಸ್ಯರು ಮತ್ತು ಪ್ರಜಾಪ್ರತಿನಿಧಿಗಳು ಎಂದರೆ ಅವರವರ ಜಾತಿ/ಕೋಮುಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವವರು ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿತು. ಇಲ್ಲಿಯ ಯುವ ನಾಗರೀಕ ಸಮಾಜದ ಎಲ್ಲಾ ಜಾತಿಗಳಿಗೆ ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯ ಸಿಗಲು ಸಾಧ್ಯವಿರಲಿಲ್ಲ. ಭಾಗ ಒಂದರಲ್ಲಿ ತಿಳಿಸಿರುವಂತೆ ಪ್ರಜಾಪ್ರತಿನಿಧಿಗಳಾಗಲು ವಿದ್ಯಾರ್ಹತೆ, ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಗಣ್ಯಸ್ಥಾನ, ಆರ್ಥಿಕ ಅನುಕೂಲತೆ ಮೊದಲಾದ ಅರ್ಹತೆಗಳು ಇರಬೇಕಾಗಿತ್ತು. ಅಂತಹ ರಾಜ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿನಿಧಿಗಳಾಗಲು ಅರ್ಹತೆ ಹೊಂದಿದವರು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿದರೆ ಇತರ ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿ ಮುಂದುವರೆದ ನಗರೀಕರಣದ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೊಳಗಾದ ಪ್ರಬಲ ಜಾತಿ/ ಕೋಮಿನವರು. ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಮತ್ತು ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರ ಪ್ರಬಲ ಜಾತಿಗಳ ನಡುವೆ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಅಧಿಕಾರಕ್ಕಾಗಿ ಘರ್ಷಣೆ ಪ್ರಾರಂಭವಾಯಿತು.

ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರರ ಚಳುವಳಿಗೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಆಯಾಮವೂ ಇದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವಿರೋಧಿ ಚಳುವಳಿಯ ಹುಟ್ಟನ್ನು 1873ರಲ್ಲಿ ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರದಲ್ಲಿ ಜ್ಯೋತಿಭಾ ಫುಲೆಯವರು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದ "ಸತ್ಯಶೋಧಕ ಸಮಾಜ"ದ ಉಗಮದೊಂದಿಗೆ ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರರನ್ನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಮತ್ತು ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಿಂದ ಮುಕ್ತಗೊಳಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಅಧಿಕಾರಿಗಳ, ವಕೀಲರ ಶೋಷಣೆಯಿಂದ ಅವರನ್ನು ಪಾರು ಮಾಡುವುದು ಸತ್ಯಶೋಧಕ ಸಮಾಜದ ಮುಖ್ಯ ಗುರಿಯಾಗಿತ್ತು. ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರರು ಎರಡು ರೀತಿಯಿಂದ ಅನ್ಯಾಯಕ್ಕೊಳಗಾಗಿದ್ದರು. ಒಂದು, ಅವರು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಶ್ರೇಣೀಕೃತ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿಗೇ ಮೀಸಲಿದ್ದ ಹಲವಾರು ವಿಶೇಷ ಸವಲತ್ತುಗಳಿಂದ ವಂಚಿತರಾದದ್ದು; ಎರಡು, ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ವಿದ್ಯಾವಂತರಾಗಿದ್ದುದರಿಂದ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದರು ಮತ್ತು ಆ ಕಾರಣದಿಂದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ಮತ್ತು

ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿ ಯಜಮಾನ್ಯವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದರು ಎನ್ನುವ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ. ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರದಲ್ಲಿ ಜ್ಯೋತಿಭಾಫುಲೆಯವರ ನಾಯಕತ್ವದ ಚಳುವಳಿ ಮೊದಲನೆಯ ಅಂದರೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಂಶಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಾಧಾನ್ಯ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದರೆ ಅದರ ಪ್ರಭಾವವಿದ್ದ ಮೈಸೂರು ಸಂಸ್ಥಾನದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವಿರೋಧಿ ಚಳುವಳಿಗೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ವಿದ್ಯೆ ಮತ್ತು ಆ ಮೂಲಕ ಅಧಿಕಾರದ ಏಕಸ್ವಾಮ್ಯವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದರು ಎನ್ನುವ ಕಾರಣವೇ ಪ್ರಬಲವಾಗಿತ್ತು. ಆಡಳಿತದಲ್ಲಿ ಮೀಸಲಾತಿ ಮೈಸೂರು ಸಂಸ್ಥಾನದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರರ ಪ್ರಮುಖ ಬೇಡಿಕೆಯಾಗಿದ್ದು ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಜ್ಯೋತಿಭಾ ಫುಲೆಯವರ ಚಳುವಳಿ ಇನ್ನೂ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನವಾಗಿತ್ತು. ಸತ್ಯಶೋಧಕ ಸಮಾಜ ಎಲ್ಲಾ ಶೂದ್ರರನ್ನು ಅದರಲ್ಲೂ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರನ್ನು ತನ್ನ ಸಂಘಟನೆಯಡಿಯಲ್ಲಿ ತರಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿತು. ಮತ್ತು ಇಡೀ ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನೇ ಧಿಕ್ಕರಿಸುವ ವಿಶಾಲ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮವನ್ನು 'ಸಮಾಜ' ಹಮ್ಮಿಕೊಂಡಿತ್ತು. ಆದರೆ ಮೈಸೂರು ಸಂಸ್ಥಾನದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರರ ಚಳುವಳಿಯ ಮುಂಚೂಣಿಯಲ್ಲಿದ್ದವರು ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಶೋಷಣೆಗೆ ಒಳಗಾದವರಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಆಧುನಿಕ ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸದಿಂದ ಆ ಮೂಲಕ ಸರ್ಕಾರಿ ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಸವಲತ್ತುಗಳಿಂದ ವಂಚಿತರಾದ ಮೇಲ್ವರ್ಗದವರು. ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿ ಸಾಕಷ್ಟು ಕೆಳಜಾತಿಯವರನ್ನು ತಮ್ಮ ಸಂಘಟನೆಯ ಅಡಿಯಲ್ಲಿ ತರಲು ಇವರು ಸಫಲರಾದರು. ಆದರೆ ನಂತರದಲ್ಲಿ ಈ ಚಳುವಳಿಯಿಂದ ತಮಗೆ ಯಾವುದೇ ಉಪಯೋಗವಿಲ್ಲದ್ದನ್ನು ಮನಗಂಡು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರು ಮತ್ತು ಇನ್ನುಳಿದ ಕೆಳಜಾತಿಯವರು ಭ್ರಮನಿರಸನ ಹೊಂದಿ ಹೊರಹೋಗಿದ್ದನ್ನು ನಾವು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಈ ಚಳುವಳಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರ ಜಾತಿಯ ಎಲ್ಲರನ್ನೂ ಆಕರ್ಷಿಸಿರಲಿಲ್ಲ. ಸರಕಾರಿ ಹುದ್ದೆಯನ್ನು ಪಡೆಯುವುದೇ ಪ್ರಮುಖ ಗುರಿಯಾಗಿದ್ದರಿಂದ ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸದಿಂದ ವಂಚಿತರಾದವರು ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಈ ಚಳುವಳಿಯಿಂದ ಹೊರಗುಳಿಯಬೇಕಾಯಿತು. ಆದರೂ ಗ್ರಾಮೀಣ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರರು ಸ್ವಲ್ಪ ಮಟ್ಟಿಗಾದರೂ ಇದಕ್ಕೆ ಬೆಂಬಲ ಸೂಚಿಸಿದ್ದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮುಖ ಕಾರಣ ಅವರಲ್ಲಿನ ಜಾತಿ ಭಾವನೆ ಮತ್ತು ಜಾತಿ ಒಂದೇ ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ಅವರನ್ನು ಸಂಘಟಿಸುವ ವಾಹಕವಾಗಿದ್ದುದು. ಈ ರೀತಿ ಸೀಮಿತ ಉದ್ದೇಶ ಹೊಂದಿದ ಈ ಚಳುವಳಿಯನ್ನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರರ ಚಳುವಳಿ ಎಂದು ಕರೆಯುವುದಕ್ಕಿಂತ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವಿರೋಧಿ ಚಳುವಳಿ ಎಂದು ಕರೆಯುವುದು ಸೂಕ್ತ ಎನಿಸುತ್ತದೆ. ಸರಕಾರಿ ಹುದ್ದೆಯಲ್ಲಿ ಮೀಸಲಾತಿಯೇ ಪ್ರಮುಖ ಬೇಡಿಕೆಯಾದದ್ದು ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಬಗೆಗೆ ಚಳುವಳಿಯ ನಾಯಕರುಗಳಿಗೆ ಇದ್ದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿಸುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ, ರಾಜಕೀಯ,, ಆರ್ಥಿಕ ಅಸಮಾನತೆಗೆ ಅದನ್ನು ಹುಟ್ಟು ಹಾಕಿದ ಮತ್ತು ನ್ಯಾಯಸಮ್ಮತಗೊಳಿಸಿದ ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೇ ಕಾರಣವೆಂದು ಅವರಿಗನಿಸಿರಲಿಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ಅಂತಹ ಅಸಮಾನತೆಯನ್ನು ಹೋಗಲಾಡಿಸುವುದು, ಆಡಳಿತ ಮತ್ತು ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಾ ಜಾತಿಯವರಿಗೆ ಸಮಾನ ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯ ಕೊಡುವುದರ ಮೂಲಕ ಸಾಧ್ಯವೆಂದು ಅವರು ನಂಬಿದ್ದರು. ಈ ನಂಬಿಕೆ ಅವರಲ್ಲಿ ಪ್ರಬಲವಾಗಲು ಕಾರಣವೇನು? ಮೈಸೂರು ಸಂಸ್ಥಾನದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವಿರೋಧಿ ರಾಜಕೀಯ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳು ಪ್ರಬಲವಾಗಲು ಸಹಾಯಕವಾದ ಘಟನೆಗಳಾವುವು? ಅದರ ಪರಿಣಾಮವೇನು? ಮೊದಲಾದವುಗಳನ್ನು ಈಗ ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತವಾಗಿ ನೋಡೋಣ.

ಹೊಸ ರಾಜಕೀಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಪ್ರಾಬಲ್ಯ

ಬೇರೆಲ್ಲೆಡೆಯಂತೆ ಮೈಸೂರಿನಲ್ಲೂ ಗ್ರಾಮಾಂತರ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿ ಬಹಳ ಪ್ರಬಲರಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಕೇವಲ ಶೇಕಡಾ 3 . 8ರಷ್ಟು ಜನಸಂಖ್ಯೆಯಿದ್ದ ಇವರು ಸಂಸ್ಥಾನದಾದ್ಯಂತ ವಿರಳವಾಗಿ ಹಂಚಿಹೋಗಿದ್ದರಿಂದ ಜನಸಂಖ್ಯಾ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೂ ಪ್ರಬಲರಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಇವರು 19ನೇ ಶತಮಾನದ ಮಧ್ಯಭಾಗದಿಂದ ಪಟ್ಟಣಕ್ಕೆ ವಲಸೆ ಬರಲು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದುದರಿಂದ ಗ್ರಾಮೀಣ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಇವರ ಪ್ರಭಾವ ಮತ್ತೂ ಕಡಿಮೆಯಾಯಿತು. ಆದರೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಹೊಸ ರಾಜಕೀಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಗಣನೀಯವಾಗಿ ಬೆಳೆಸಿಕೊಂಡರು. ಹಾಗೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೆಳೆಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಇವರು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯೀಕರಣಕ್ಕೊಳಗಾಗಿ ಆಧುನಿಕ ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸ ಮತ್ತು ಸರಕಾರಿ ನೌಕರಿಯ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆಯನ್ನು ಅರಿತುಕೊಂಡಿದ್ದೆ ಪ್ರಮುಖ ಕಾರಣ. ಪಟ್ಟಣಗಳಿಗೆ ವಲಸೆ ಬರುವಾಗ ತಮ್ಮ ಭೂಮಿಯನ್ನು ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ತೆರಿಗೆ ಸವಲತ್ತುಗಳೊಂದಿಗೆ ಹಳ್ಳಿಯ ಪ್ರಬಲ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರ ಜಾತಿಗಳಾದ ಲಿಂಗಾಯಿತ ಮತ್ತು ಒಕ್ಕಲಿಗರಿಗೆ ಇವರು ಮಾರಿ ಬಂದಿರುವುದು ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ. ಇದು ಹಳ್ಳಿಗಳಲ್ಲಿ ಇವರ ಪ್ರಭಾವ ಕಡಿಮೆಯಾಗುವುದಕ್ಕೂ ಲಿಂಗಾಯಿತರ ಮತ್ತು ಒಕ್ಕಲಿಗರ ಪ್ರಭಾವ ಮತ್ತಷ್ಟು ಜಾಸ್ತಿಯಾಗುವುದಕ್ಕೂ ಕಾರಣವಾಯಿತು.

ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಪಟ್ಟಣಕ್ಕೆ ಬಂದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿಗೆ ನಷ್ಟಕ್ಕಿಂತ ಲಾಭವೇ ಹೆಚ್ಚಾಯಿತೆಂದು ಹೇಳಬೇಕು. ನಗರ ಕೇಂದ್ರಿತ ಹೊಸ ರಾಜಕೀಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಇವರ ಸಂಪತ್ತು ಮತ್ತು ಪ್ರಭಾವ ಗಣನೀಯವಾಗಿ ಹೆಚ್ಚಾಯಿತು. ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆ ಏಕಸ್ವಾಮ್ಯ ಹೊಂದಿದ್ದನ್ನು ಈ ಕೆಳಗಿನ ಅಂಕಿ ಅಂಶಗಳು ತೋರಿಸುತ್ತವೆ.[1]

ಶೇಕಡಾವಾರುಗಳಲ್ಲಿ						
ವರ್ಷ	ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು		ಲಿಂಗಾಯಿತರು		ಒಕ್ಕಲಿಗರು	
	ಸಾಕ್ಷರತೆ	ಆಂಗ್ಲ ಭಾಷಾ ಸಾಕ್ಷರತೆ	ಸಾಕ್ಷರತೆ	ಆಂಗ್ಲ ಭಾಷಾ ಸಾಕ್ಷರತೆ	ಸಾಕ್ಷರತೆ	ಆಂಗ್ಲ ಭಾಷಾ ಸಾಕ್ಷರತೆ
1.	2.	3.	4.	5.	6.	7.
1901	68.0	10.2	14.1	.13	4.0	.07
1911	70.5	15.6	17.7	.22	6.2	.12
1921	70.7	24.0	20.3	.63	7.4	.24
1931	78.3	33.9	30.1	1.43	12.2	.53
1941	87.1	36.2	32.6	2.34	15.2	1.09

1. ಶ್ರೀನಿವಾಸ ಎಂ. ಎ. "ಸಾಂಸ್ಕೃಟೈಸೇಷನ್ ಎಂಡ್ ವೆಸ್ಟರ್ನೈಸೇಷನ್" ಎ. ಅಯ್ಯಪ್ಪನ್ ಮತ್ತು ಬಾಲಾರತ್ನಂ ಇವರ "ಸೊಸೈಟಿ ಇನ್ ಇಂಡಿಯಾ"ದಲ್ಲಿ (ಮದ್ರಾಸ್ - 1956) ಪು. 73-90.

ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಬೇರೆಲ್ಲರಿಗಿಂತ ಮುಂದಿದ್ದ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿ ನಗರದಲ್ಲಿ ಸಾಕಷ್ಟು ಸಂಬಳ ಬರುತ್ತಿದ್ದ ಸರ್ಕಾರಿ ನೌಕರಿಗಳಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ಸಾಧಿಸಲೂ ಇವರಿಗೆ ಅನುಕೂಲವಾಯಿತು. ಹಿರಿಯರ ಮಾರ್ಗದರ್ಶನದಿಂದಾಗಿ ಕ್ರಮೇಣ ಆ ಕೋಮಿನ ಕಿರಿಯರಿಗೆ ಈ ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ಮುಂದುವರೆಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗಲೂ ಸುಲಭ ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು. 1918ರ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಮೈಸೂರು ಸರಕಾರದ ನೌಕರಿಶಾಹಿಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಪ್ರಾಬಲ್ಯ ಎಷ್ಟು ಗಣನೀಯವಾಗಿತ್ತು ಎಂಬುದು ಈ ಕೆಳಗೆ ತೋರಿಸಿರುವ ಅಂಕಿ ಅಂಶಗಳ ಪಟ್ಟಿಯಿಂದ ಗೋಚರವಾಗುತ್ತದೆ.[2]

	ಶೇಕಡವಾರು ಗುಮಾಸ್ತ ದರ್ಜೆಯ ನೌಕರಿಗಳು	ಶೇಕಡವಾರು ಗಜೆಟೆಡ್ ನೌಕರಿಗಳು	ಶೇಕಡವಾರು ಜನಸಂಖ್ಯೆ
ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು	69.64	65.0	3.8
ಲಿಂಗಾಯಿತರು	3.61	1.9	12.0
ಒಕ್ಕಲಿಗರು	2.42	1.1	20.4
ವೈಶ್ಯರು	.58	.4	.7
ಕುರುಬರು	.34	-	6.7
ಆದಿ-ಕರ್ನಾಟಕ ಜನರು	.48	-	15.1
ಮುಸ್ಲಿಮರು	7.72	4.3	5.8

ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿಗೆ ಹೋಲಿಸಿದರೆ ಗ್ರಾಮೀಣ ಪ್ರದೇಶದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರ ಪ್ರಬಲ ಜಾತಿಗಳಾದ ಲಿಂಗಾಯಿತರು, ಒಕ್ಕಲಿಗರು ಮತ್ತು ಇತರೇ ಜಾತಿಯ ಜನರ ಪಟ್ಟಣದ ವಲಸೆ ನಿಧಾನವಾಗಿತ್ತು. ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸ ಮತ್ತು ನೌಕರಿಯನ್ನು ಅರಸಿ ಈ ಶತಮಾನದ ಮೊದಲೆರಡು ದಶಕಗಳಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರರು ಪಟ್ಟಣಕ್ಕೆ ವಲಸೆ ಬಂದರಾದರೂ ಅವರ ಸಂಖ್ಯೆ ಅಂತಹ ಗಣನೀಯವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಗ್ರಾಮೀಣ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಭೂಮಿಯ ಒಡೆತನ ಮತ್ತು ಇತರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸವಲತ್ತುಗಳನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿಗೆ ಸಮಾನರಾಗಿದ್ದ ಇವರಿಗೆ ಪಟ್ಟಣದಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಸಂಪೂರ್ಣ ಪ್ರಾಬಲ್ಯ ಉಸಿರುಕಟ್ಟಿಸುವ ಹಾಗೆ ಮಾಡಿದ್ದು ಸಹಜವೇ ಆಗಿತ್ತು. ಗ್ರಾಮೀಣ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಉನ್ನತ ಸ್ಥಾನಮಾನವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದರೂ ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿ ಪ್ರಬಲರಾದ ಜಾತಿಗಳೊಡನೆ ಸಂಧಾನಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿತ್ತು.[3] ಆದರೆ ಪಟ್ಟಣದಲ್ಲಿ ಅವರು ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿಯೂ,

2. ರಿಪೋರ್ಟ್ ಆನ್ ಪಬ್ಲಿಕ್ ಇನ್ಸ್‌ಪೆಕ್ಷನ್ ಇನ್ ಮೈಸೂರು (1945 ಜೂನ್ 30ರ ಕೊನೆಯ ಹೊತ್ತಿಗೆ) ಬೆಂಗಳೂರು, 1946) ಪು. 24-47. ನೋಡಿ:- ಸೆನ್ಸಸ್ ಆಫ್ ಇಂಡಿಯಾ2, ಕೋಷ್ಟಕ 7. ಸೆನ್ಸಸ್ ಆಫ್ ಇಂಡಿಯಾ 1911 ಪು. 74-9, 1931, ಪು. 279-1941.

3. ಮೈಸೂರು ಗಜೆಟ್ 1, 10ನೇ ಜೂನ್, 1937, ಪು. 251-2.

ಪ್ರಬಲರಾಗಿದ್ದುದರಿಂದ ಹೊಸದಾಗಿ ಪಟ್ಟಣಕ್ಕೆ ಬಂದ ಅಕ್ಷರಸ್ಥ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರರಿಗೆ ತಮ್ಮ ಸ್ಥಾನಮಾನಗಳಿಗಾಗಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ವಿರುದ್ಧ ಹೋರಾಟಕ್ಕಿಳಿಯುವುದರ ವಿನಹ ಅನ್ಯಮಾರ್ಗವಿರಲಿಲ್ಲ. ಗ್ರಾಮೀಣ ಮತ್ತು ಪಟ್ಟಣ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ 'ಪ್ರಾಬಲ್ಯ – ಅಧೀನತೆಯ' ಸಂಬಂಧಗಳ ಈ ತಿರುಗುಮುರುಗು ಸ್ಥಳೀಯ ರಾಜಕೀಯ ಮತ್ತು ರಾಜ್ಯಮಟ್ಟದ ರಾಜಕೀಯಗಳ ನಡುವಿನ ಸ್ವರೂಪದ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಜೇಮ್ಸ್ ಮನೋರ್ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಪಡುತ್ತಾರೆ.[4] ಆದರೆ ಮನೋರ್ ಇದನ್ನು ವಿವರಿಸಲು ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ. ಬಹುಶಃ ಸ್ಥಳೀಯ ಮಟ್ಟದ ರಾಜಕೀಯದಲ್ಲಿ ರಾಜಕೀಯಕ್ಕೆ ತನ್ನದೇ ಆದ 'ಜಾತ್ಯಾತೀತ' ನೆಲೆಗಟ್ಟಿರಲಿಲ್ಲ. ಒಂದು ಜಾತಿ/ಕೋಮಿನ ಪ್ರಾಬಲ್ಯ ನಿರ್ಧಾರವಾಗುತ್ತಿದ್ದುದು ಸಾಮಾಜಿಕ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ, ಆರ್ಥಿಕ ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯ ಅಂಶಗಳ ಸಂಕೀರ್ಣ ಸಂಬಂಧಗಳ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿತ್ತು. ರಾಜ್ಯಮಟ್ಟದ ರಾಜಕೀಯದಲ್ಲಿ ಈ ಸಂಕೀರ್ಣ ಸಂಬಂಧ ಸ್ವಲ್ಪ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಇದ್ದರೂ "ರಾಜಕೀಯ" ಎನ್ನುವುದು ರಾಜ್ಯದ ಅಧಿಕಾರ ಪಡೆಯುವ ಒಂದು ಸಾಧನವಾಗಿ ಕಂಡು ಬಂದಿತು. ಆಧುನಿಕ ರಾಜ್ಯಪ್ರಭುತ್ವ ನಾಗರೀಕ ಸಮಾಜವನ್ನು ಮೀರಿ ನಿಂತ ಶಕ್ತಿಯಾಗಿ ಕಂಡುಬಂದುದರಿಂದ, ಅದರ ಅಧಿಕಾರದಲ್ಲಿ ಪಾಲು ಪಡೆಯುವುದರ ಮೂಲಕ ನಾಗರೀಕ ಸಮಾಜವನ್ನು ಮೀರಿನಿಂತ ಶಕ್ತಿಯ ಒಂದು ಭಾಗವಾಗಿ ಬಿಡುವ ನಂಬಿಕೆ ಅಕ್ಷರಸ್ಥರಲ್ಲಿ ಬೆಳೆಯಿತು. ಮತ್ತು ರಾಜ್ಯದ ನೌಕರಶಾಹಿ ಆ ಶಕ್ತಿಯ ವ್ಯಕ್ತರೂಪವಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದರಿಂದ ಅದರಲ್ಲಿ ಪಾಲು ಪಡೆಯಲು ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಪೈಪೋಟಿ ನಡೆಯಿತು. ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಮತ್ತು ಸರಕಾರಿ ನೌಕರಶಾಹಿಯಲ್ಲಿನ ಮೀಸಲಾತಿ ಆಧುನಿಕ ರಾಜ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಒಂದು ಪ್ರಮುಖ ಸಮಸ್ಯೆಯಾಗಿರುವುದಕ್ಕೆ ಇದು ಬಹು ಮುಖ್ಯ ಕಾರಣವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಪ್ರಸ್ತುತದಲ್ಲಿ ಮೀಸಲಾತಿ ಹಿಂದುಳಿದ ವರ್ಗಗಳ ಏಳಿಗೆಗೆ ಒಂದು ಸಾಧನವೆಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಪ್ರಾರಂಭದಿಂದಲೂ ಕೆಲವು ಅಕ್ಷರಸ್ಥರ ಗುಂಪು ರಾಜ್ಯವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಅಧಿಕಾರದಲ್ಲಿ ತಾನು ಪಾಲು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಮೂಲಕ ಮೀಸಲಾತಿಯನ್ನು ತನ್ನ ಹಿತರಕ್ಷಣೆಯ ಸಾಧನವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವ ರಾಜ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಗುಂಪಿನ ಅಥವಾ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಹಿತರಕ್ಷಣೆಗೆ ಜನ ಬೆಂಬಲ ಬೇಕಾದುದರಿಂದ ಮತ್ತು ಭಾರತದಲ್ಲಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಚಳುವಳಿಯುದ್ದಕ್ಕೂ ಜನರನ್ನು ಜಾತ್ಯಾತೀತವಾಗಿ (ಬಹು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಸ್ಥಳೀಯ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ) ಸಂಘಟಿಸುವ ಯಾವುದೇ ಆಂದೋಲನವೂ ಜಾತಿಯ ಹಿಡಿತವನ್ನು ಸಡಿಲಗೊಳಿಸದೆ ಇದ್ದುದರಿಂದ ಜಾತಿ ಎನ್ನುವುದು ಜನರ ಸಂಘಟನೆಗೆ ಸಿದ್ಧ ವೇದಿಕೆಯಾಯಿತು. ಮೈಸೂರು ಸಂಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿನ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರ ಅಕ್ಷರಸ್ಥ ಗುಂಪುಗಳು ಪ್ರಬಲವಾಗುವುದಕ್ಕೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ನಡುವೆಯೇ ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಯ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಅಧಿಕಾರಕ್ಕಾಗಿ ಪೈಪೋಟಿ ಇದ್ದುದೂ ಕಾರಣ ಎಂದೂ ನಾವು ನೋಡುತ್ತೇವೆ.

---

4. ಮನೋರ್ ಜೇಮ್ಸ್ "ಪೊಲಿಟಿಕಲ್ ಚೇಂಜ್ ಇನ್ ಎನ್ ಇಂಡಿಯನ್ ಸ್ಟೇಟ್" ಮೈಸೂರು 1917 – 1955 ಮನೋಹರ್ ಪಬ್ಲಿಕೇಷನ್, 1977; ಪು. 33

ಮದ್ರಾಸ್ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು Vs ಮೈಸೂರು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು

ಹತ್ತೊಂಭತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಕೊನೆಯ ಮೂರು ದಶಕಗಳಲ್ಲಿ ಅಂದರೆ 1870ರಿಂದ 1990ರ ವರೆಗೆ ರಾಜಕೀಯ ಅಧಿಕಾರಕ್ಕಾಗಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ನಡುವೆಯೇ ಸ್ಪರ್ಧೆ ಇದ್ದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅಧಿಕಾರದ ಉನ್ನತ ಸ್ಥಾನಗಳಿಗೆ ಅದರಲ್ಲೂ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಅತ್ಯಂತ ಉನ್ನತ ಹುದ್ದೆಯಾದ ದಿವಾನಗಿರಿಗೆ ನೇಮಕ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದುದು ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಆಳ್ವಿಕೆಗೊಳಪಟ್ಟಿದ್ದ ಮದ್ರಾಸ್ ಸಂಸ್ಥಾನದ ಬ್ರಿಟಿಷ್ ರೆಸಿಡೆಂಟರ ಶಿಫಾರಸ್ಸಿನ ಮೇಲೆ. ಸ್ಥಳೀಯರನ್ನು ನೇಮಕ ಮಾಡಿಕೊಂಡರೆ ಮಹಾರಾಜರು ತಮ್ಮ ಪ್ರಭಾವವಲಯವನ್ನು ಬೆಳೆಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು ಎನ್ನುವ ಹೆದರಿಕೆಯಿಂದ ಬ್ರಿಟಿಷ್ ರೆಸಿಡೆಂಟರು ಮದ್ರಾಸಿನವರನ್ನು ಶಿಫಾರಸ್ಸು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರು ಎನ್ನುವ ಅನುಮಾನವಿದೆ.[5] ಮದ್ರಾಸಿನವರಷ್ಟೇ ಅರ್ಹತೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದ ಮೈಸೂರು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಇದರಿಂದ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಅಸಮಾಧಾನಗೊಂಡರು. ಮೈಸೂರು ಸಂಸ್ಥಾನದ ವಿವಿಧ ಅಧಿಕಾರಸ್ಥಾನಕ್ಕೆ ತಮ್ಮನ್ನೇ ನೇಮಿಸಬೇಕೆಂಬ ಬೇಡಿಕೆಯೊಂದಿಗೆ ಮೈಸೂರು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಸಂಘಟಿತರಾದರು. ಮದ್ರಾಸಿನವರಾಗಿದ್ದ ರಂಗಾಚಾರ್ಲುರವರು ದಿವಾನರಾಗಿದ್ದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ (1881-82) ಮದ್ರಾಸ್ ಮತ್ತು ಮೈಸೂರು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಕಲಹ ಅತ್ಯಂತ ತೀವ್ರವಾಗಿತ್ತು.[6] ದಿವಾನ್ ರಂಗಾಚಾರ್ಲುರವರಿಗೆ ಅರಮನೆಯ ಆವರಣದಲ್ಲಿ ಚಪ್ಪಲಿಯಿಂದ ಹೊಡೆಸಲು ಪಿತೂರಿ ನಡೆಸುವ ಮಟ್ಟಕ್ಕೂ ಈ ಜಗಳ ಮುಟ್ಟಿತ್ತು ಎಂದು ದಾಖಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಈ ಜಗಳ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಜನ ಸಮುದಾಯದ ಮಟ್ಟಕ್ಕೆ ಹೋಗದೆ ಕೇವಲ ಅರಮನೆಯ ದರಬಾರಿನವರಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಸೀಮಿತವಾಗಿತ್ತು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನೆನಪಿಡಬೇಕು.[7] ಮೈಸೂರು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿಯವರ ನಾಯಕತ್ವದಲ್ಲಿ ಸಂಘಟಿತರಾಗಿ ಅವರನ್ನೇ ದಿವಾನರನ್ನಾಗಿ ನೇಮಕ ಮಾಡಿಸುವಲ್ಲಿ ಯಶಸ್ವಿಯಾದರು. ಮೈಸೂರು ಸಂಸ್ಥಾನದ ರಾಜಕೀಯದಲ್ಲಿ 1910ರ ವರೆಗೂ 'ಮೈಸೂರಿನವರಿಗಾಗಿ ಮೈಸೂರು' ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಮುಖ ಘೋಷಣೆಯಾಗಿತ್ತು.[8] ಆ ಉದ್ದೇಶ ಸಾಧನೆಯನ್ನೇ ಪ್ರಮುಖ ಗುರಿಯಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು 'ಮೈಸೂರು ಪಕ್ಷ' ಎನ್ನುವ ರಾಜಕೀಯ ಪಕ್ಷವನ್ನು ಕಟ್ಟಲಾಗಿತ್ತು. 'ಮೈಸೂರು ಪಕ್ಷ' ಆ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಯನ್ನು ರಕ್ಷಿಸುವಂತೆ ಗೋಚರವಾದರೂ ಈ ಮೊದಲೇ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿರುವ ಅಂಶಗಳಿಂದ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಆ ಪಕ್ಷ ಮೈಸೂರು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಆದರಲ್ಲೂ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಅಧಿಕಾರಕ್ಕಾಗಿ ಸ್ಪರ್ಧಿಸಲು ಅರ್ಹತೆ ಗಳಿಸಿದವರ ಹಿತವನ್ನು ರಕ್ಷಿಸುತ್ತಿತ್ತು ಎನ್ನುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. 1894ರಲ್ಲಿ ಮಹಾರಾಜ ಚಾಮರಾಜ ಒಡೆಯರು

---

5. ನೋಡಿ.:- ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಎಸ್. "ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮೈಸೂರು ರಾಜಕೀಯ- ಕೆಲವು ಒಳನೋಟಗಳು" ಬೆಂಗಳೂರು, ಕಿರಣ್ ಪ್ರಕಾಶನ, 1983, ಪು. 6.

6. - ಅದೇ-

7. ಹಾಲಪ್ಪ ಜಿ. "ಹಿಸ್ಟರಿ ಆಫ್ ದಿ ಫ್ರೀಡಮ್ ಮೂವ್ಮೆಂಟ್ ಇನ್ ಕರ್ನಾಟಕ" ಆವೃತ್ತಿ ಎರಡು, ಬೆಂಗಳೂರು, 1962, ಪು. 732-33.

8. ಮೈಸೂರು ಪಚ್ರಿಯಾಟಿಸಂ "ಇಂಡಿಯನ್ ಪ್ರೇಟ್ರಿಯಾಟ್ ಆರ್ಟಿಕಲ್ಸ್ 1 ಮತ್ತು 2 ಮದ್ರಾಸ್, 1911, ಕರ್ನಾಟಕ ರಾಜ್ಯ ಪತ್ರಾಗಾರ.

ಗತಿಸಿದ ನಂತರ ಮೈಸೂರು ಪಕ್ಷ ಒಂದು ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಸಭೆಯನ್ನು ಮೈಸೂರಿನಲ್ಲಿ ನಡೆಸಿ ಎರಡು ಪ್ರಮುಖ ಬೇಡಿಕೆಗಳನ್ನು ಮಂಡಿಸಿತು. ಒಂದು :- ಮಹಾರಾಣಿಯವರನ್ನು ರೀಜೆಂಟರಾಗಿ ನೇಮಕ ಮಾಡಬೇಕು. ಎರಡು :- ಮಹಾರಾಣಿಯವರಿಗೆ ಸಲಹೆ ನೀಡಲು ಮೈಸೂರು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರೇ ಇರುವ ಸಲಹಾ ಸಮಿತಿಯನ್ನು ರಚಿಸಬೇಕು.[9] ಈ ಎರಡು ಬೇಡಿಕೆಗಳನ್ನು ಈಡೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಶಕ್ತವಾದ ನಂತರ ಮೈಸೂರು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ತಮ್ಮ ನಾಯಕ ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿಯವರನ್ನು (ಅವರ ಬಗ್ಗೆ "ಸೋಮಾರಿ ಮತ್ತು ದುರ್ಬಲ" ಎನ್ನುವ ಕಾರ್ಯದರ್ಶಿಯವರ ವರದಿ ಇದ್ದರೂ)[10] ದಿವಾನರನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವಲ್ಲಿ ಸಫಲರಾದರು. ಕ್ರಮೇಣ ಮದ್ರಾಸು ಮತ್ತು ಮೈಸೂರು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ನಡುವೆ ಇದ್ದ ವಿರೋಧ ಕಡಿಮೆಯಾಯಿತು. ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರರು ಅಖಾಡಕ್ಕೆ ಇಳಿದನಂತರ ಅದು ಸಂಪೂರ್ಣ ಇಲ್ಲದಂತಾಯಿತು.

ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರರು ಮತ್ತು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವಿರೋಧಿ ಚಳುವಳಿ

ಮೈಸೂರು ಸಂಸ್ಥಾನದ ರಾಜಕೀಯದಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರ ಗುಂಪುಗಳೆಂದರೆ ವಿದ್ಯಾರ್ಹತೆ ಪಡೆದ ಕೆಲವೇ ಕೆಲವು ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರ ಕೋಮಿನವರ ಗುಂಪು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನೆನಪಿಡಬೇಕು. ಈ ಗುಂಪಿನವರಲ್ಲಿ ಬಹಳಷ್ಟು ಮಂದಿ ಭಾರೀ ಜಮೀನಿನ ಒಡೆತನ ಹೊಂದಿದ್ದವರು. ಈ ಗುಂಪಿಗೆ ಸೇರಿದವರು ಅವರ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಯೇ ಅವರು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವ ಇಡೀ ಕೋಮಿನ ಹಿತಾಸಕ್ತಿ ಎಂದು ನಂಬಿದ್ದರು. ಅವರ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಮುಖ ಆಸಕ್ತಿ ಎಂದರೆ ಪ್ರಚಲಿತ ಮೈಸೂರು ರಾಜಕೀಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಷ್ಟೇ ನಿರ್ಣಾಯಕ ಪಾತ್ರ ತಾವೂ ವಹಿಸಬೇಕು ಎನ್ನುವುದಾಗಿತ್ತು. ತಮ್ಮ ಗುಂಪಿನ ಸದಸ್ಯರಿಗೆ ರಾಜ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ನೌಕರ ಶಾಹಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಗಳಿಸಿಕೊಡುವುದರ ಮೂಲಕ ಅಂತಹ ಗುರಿಯನ್ನು ಸಾಧಿಸಬಹುದು ಎನ್ನುವ ನಂಬಿಕೆ ಇವರದಾಗಿತ್ತು. ಜಾತಿ ಒಂದು ಪ್ರಬಲ ಸಾಮಾಜಿಕ ಶಕ್ತಿಯಾಗಿ ಮುಂದುವರೆದ ಕಾರಣ ಆಯಾ ಜಾತಿಯ ಉಳಿದೆಲ್ಲಾ ಅನಕ್ಷರಸ್ಥರಿಗೂ ಇವರು ಮುಂದಾಳತ್ವ ವಹಿಸಿದರು. ಇಡೀ ಜಾತಿಯ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಯನ್ನು ರಕ್ಷಿಸುತ್ತಾರೆ ಎನ್ನುವ ನಂಬಿಕೆ ಗಟ್ಟಿಯಾಗಲೂ ಇದು ಸಹಕಾರಿಯಾಯಿತು. ಅದಿಲ್ಲದಿದ್ದಲ್ಲಿ ಮುಂದಾಳತ್ವ ವಹಿಸಿದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರರು ರಾಜಕೀಯವಾಗಿ ಒಂದು ಪ್ರಬಲ ಶಕ್ತಿಗುಂಪುಗಳಾಗಿ ಬೆಳೆಯಲು ಸಾಧ್ಯವಿರಲಿಲ್ಲ. ಈ ಚಳುವಳಿಯಿಂದ ನೇರವಾಗಿ ಯಾವ ಅನುಕೂಲವನ್ನು ಹೊಂದದವರೂ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರ ನಾಯಕರಿಗೆ ತಮ್ಮ ಜಾತಿಯವರು ಎನ್ನುವ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಬೆಂಬಲಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರರಿಗೆ ಅವರು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸಿದ ಜಾತಿಗಳು ಅಥವಾ ಕೋಮುಗಳು "ಓಟ್ ಬ್ಯಾಂಕ್"ಗಳಾದವು. ಈ ಜಾತೀಯ ನಾಯಕರುಗಳಿಗೆ ತಮಗೆ ಅಧಿಕಾರದಲ್ಲಿ ಪಾಲು ದೊರಕಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದೇ ತಮ್ಮ ಜಾತಿಯ ಜನರ ಬೆಂಬಲಕ್ಕೆ ಕೊಡುವ ಪ್ರತಿಫಲವಾಗಿತ್ತು. ಹಾಗೆ ಅಧಿಕಾರಕ್ಕೆ ಬಂದ ನಂತರ ಈ ನಾಯಕರು ತಮ್ಮ ಜಾತಿಯ ಜನರ

9. ಕರ್ನಾಟಕ ಪ್ರಕಾಶಿಕಾ (ಕನ್ನಡ ವಾರ ಪತ್ರಿಕೆ), 18ನೇ ಮಾರ್ಚ್, 1889, ಕರ್ನಾಟಕ ರಾಜ್ಯ ಪತ್ರಾಗಾರ.
10. ಫಾರ್ ಸೆಕ್ರೆಟರಿ, ಅಕ್ಟೋಬರ್, 1900, ಕರ್ನಾಟಕ ರಾಜ್ಯ ಪತ್ರಾಗಾರ.
11. ಧುಷ್ಕೀನ್ಸ್, ಲೀಲಾ "ದಿ ನಾನ್ ಬ್ರಾಹ್ಮಿನ್ ಮೂವ್ಮೆಂಟ್ ಇನ್ ಪ್ರಿನ್ಸ್ಲಿ ಮೈಸೂರ್" (ಅಪ್ರಕಟಿತ) ಯೂನಿವರ್ಸಿಟಿ ಆಫ್ ಪೆನ್ಸಿಲ್ವೇನಿಯಾಗೆ ಸಲ್ಲಿಸಿದ ಮಹಾ ಪ್ರಬಂಧ - 1974, ಪುಟ. 17.

ಸರ್ವಾಂಗೀಣ ಏಳಿಗೆಗಾಗಿ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡುವುದು ಅವರ 'ಧರ್ಮ'ವಾಗಿತ್ತು, ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ರಾಜಕೀಯವಾಗಿಯೂ ಮಾನ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ಆಧುನಿಕ ಜಾತ್ಯಾತೀತ ರಾಜ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಧೋರಣೆ 'ಜಾತೀಯವಾದಿ' ಎನ್ನುವ ನಿಷೇಧಾರ್ಥವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಕಾರಣ ಮತ್ತು ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ಮೀಸಲಾತಿ ಸಮಸ್ಯೆಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಂತೆ ಮುಂಧೆ ಚರ್ಚಿಸೋಣ. ಪ್ರಸ್ತುತದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿರುವುದು ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರರ ಚಳುವಳಿ ಮೀಸಲಾತಿಯ ಮೂಲಕ ಆಧುನಿಕ ಸಂವಿಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲೂ ಜಾತಿ ರಾಜಕೀಯವನ್ನು ಮಾನ್ಯ ಮಾಡುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಹೇಗೆ ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿತು ಎನ್ನುವುದು.

ಜೇಮ್ಸ್ ಮನೋರ್ ಅವರು ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರ ಚಳುವಳಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ಎರಡು ಘಟ್ಟಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮೊದಲನೆಯ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಬಂದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರ ನಾಯಕರುಗಳು ಗುರುತಿಸಿದ ಮುಖ್ಯ ಸವಾಲು ಆಡಳಿತದಲ್ಲಿದ್ದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಪ್ರಾಬಲ್ಯ ಮಾತ್ರ. ಅವರ ಬೇಡಿಕೆಯನ್ನು ಅಧಿಕಾರದಲ್ಲಿ ಮಿತವಾದ ಸ್ಥಾನ ಕೊಡುವುದರ ಮೂಲಕ ಈಡೇರಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು.[12] ಎರಡನೆಯ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಅಂದರೆ 1920ರ ನಂತರ ಬಂದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರರು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸದಿಂದ ಪ್ರಭಾವಿತರಾದವರು; ಆದ್ದರಿಂದ ಸ್ವರಾಜ್ಯದ ಕಲ್ಪನೆ, ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ, ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವ, ಮೊದಲಾದ ಮೌಲ್ಯಗಳಿಂದ ಪ್ರಭಾವಿತ ರಾದವರು. ಮಹಾತ್ಮಾಗಾಂಧಿಯ ನಾಯಕತ್ವದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ಸಿನ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೆ ಸುಲಭವಾಗಿ ಒಳಗಾದವರು. ಇವರ ಆಂದೋಲನ ಮೈಸೂರು ಸರಕಾರದ ಅಧಿಕಾರ ಸ್ಥಾನಗಳಲ್ಲಿ ಪಾಲು ಕೇಳುವುದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಆ ಸರಕಾರದ ವಿರುದ್ಧವೇ ತಿರುಗಿತ್ತು.[13] ಆದರೆ ಅವರ ಆಧುನಿಕ ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸ ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಲು ಅವರನ್ನು ಪ್ರೇರೇಪಿಸಲಿಲ್ಲ. ತಾತ್ಕಾಲಿಕವಾಗಿ ಜಾತಿ ಪ್ರಮುಖ ಸಮಸ್ಯೆಯಾಗದಿದ್ದರೂ ಅದು ಹಾಗೆಯೇ ಮುಂದುವರಿಯಿತು. ಭಾರತೀಯ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ಮೈಸೂರು ಸಂಸ್ಥಾನಕ್ಕೆ ಪ್ರವೇಶ ಮಾಡಿದ್ದು ಈಗಾಗಲೇ ಜಾತಿಯ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ವಿಂಗಡಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಗುಂಪುಗಳ ಮೂಲಕವೇ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಮುಂದೆ ನೋಡುತ್ತೇವೆ.

ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರರ ರಾಜಕೀಯ ಮತ್ತು ಮಿಲ್ಲರ್ ವರದಿ

1906ರಲ್ಲಿ ದಿವಾನ್ ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿಯವರು ತಮ್ಮ ಸ್ಥಾನಕ್ಕೆ ರಾಜೀನಾಮೆ ನೀಡಿದ ನಂತರ ಆ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ತುಂಬಿದವರು ಮಾಧವರಾವ್ ಎನ್ನುವ ಮದ್ರಾಸಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು.[14] ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರರು

12. ನೋಡಿ :– ಜೇಮ್ಸ್ ಮನೋರ್, ಪು. 58.

13. –ಅದೇ–

14. ಮೈಸೂರು ಸರಕಾರ ದಿವಾನರ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಮೊಟಕುಗೊಳಿಸಿ ಆ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗೆ ಒಂದು ಸ್ವತಂತ್ರ ಸಂಸ್ಥೆಗೂ ಮತ್ತು ಉಳಿದ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಮಹಾರಾಜರಿಗೂ ವರ್ಗಾಯಿಸಲು ತೆಗೆದುಕೊಂಡ ನಿರ್ಧಾರವನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಿ ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿಯವರು ದಿವಾನರ ಹುದ್ದೆಗೆ ರಾಜಿನಾಮೆ ನೀಡಿದರು. (ಕರೆಸ್ಪಾಂಡೆನ್ಸ್ ರಿಗಾರ್ಡಿಂಗ್ ರಿಫಾರ್ಮ್ ಆಫ್ ದಿ ಕೌನ್ಸಿಲ್ 1906 ಕರ್ನಾಟಕ ರಾಜ್ಯಪತ್ರಾಗಾರ)

ರಾಜಕೀಯವಾಗಿ ಹೆಚ್ಚು ಕಾರ್ಯಶೀಲರಾದದ್ದು ಮಾಧವರಾವ್ ಅವರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ. ಇದಕ್ಕೆ ಎರಡು ಪ್ರಮುಖ ಕಾರಣಗಳಿವೆ. ಒಂದು – ಮಾಧವರಾವ್ ಅವರಿಗೆ ಮೈಸೂರು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಬಗೆಗಿದ್ದ ದ್ವೇಷ. ಎರಡು :– ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರರನ್ನು ಬೆಂಬಲಿಸುವುದು ಮಹಾರಾಜರಿಗೂ ಪ್ರಿಯವಾಗಿದ್ದುದು.[15] ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಮಾಧವರಾವ್ ಅವರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬಹಳಷ್ಟು ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರ ಜಾತಿ ಸಂಘಗಳು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡವು. ಈ ಜಾತಿ ಸಂಘಗಳು ನಾಯಕರುಗಳ ಸ್ವಹಿತಾಸಕ್ತಿಯ ಪ್ರೇರೇಪಣೆಯಿಂದಲೇ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಂತಹವು ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ. ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ವಿವಿಧ ಹಂತಗಳಿಂದ ಕೆಲವರು ವಿದ್ಯಾರ್ಹತೆ ಪಡೆದಂತೆ ಅಂಥವರಿಗೆ ರಾಜಕೀಯವಾಗಿ ಪ್ರಬಲರಾಗಲು ಮತ್ತು ಅಧಿಕಾರದಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾನಗಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ತಮ್ಮ ಜಾತಿಯನ್ನು ಸಂಘಟಿಸುವುದು ಅನುಕೂಲಕರವಾಗಿತ್ತು. ರಾಜಕೀಯದಲ್ಲಿ ಜಾತಿ ಸಂಘಗಳು ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸ ವಿಸ್ತಾರವಾಗುತ್ತಾ ಹೋದಂತೆ ಹೆಚ್ಚುತ್ತಾ ಹೋದದ್ದು ಈ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ.

ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರರ ಚಳುವಳಿಗೆ ಮೈಸೂರು ಸಂಸ್ಥಾನದ ನೆರೆ ರಾಜ್ಯವಾದ ಮದ್ರಾಸಿನಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದ ವಿದ್ಯಮಾನಗಳು ಕುಮ್ಮಕ್ಕು ಕೊಟ್ಟವು. ಮದ್ರಾಸಿನಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರರಿಂದ ಸ್ಥಾಪಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಜಸ್ಟೀಸ್ ಪಕ್ಷ ಮೈಸೂರಿನ ರಾಜಕೀಯದ ಮೇಲೆ ಬಹಳ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿತು.[16] ಮದ್ರಾಸಿನಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರರ ಚಳುವಳಿ ಮೈಸೂರಿನಲ್ಲಿಯಂತೆ ಆಡಳಿತದಲ್ಲಿ ಪಾಲು ಕೇಳುವುದಕ್ಕಷ್ಟೇ ಸೀಮಿತವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಆ ಚಳುವಳಿಗೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಆಯಾಮವಿತ್ತು. ಮತ್ತು ಇಡೀ ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ವಿರುದ್ಧವೇ ನಡೆದ ಹೋರಾಟ ಅದಾಗಿತ್ತು. ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರೇ ಕಾರಣ ಎಂದು ಗುರುತಿಸಿದ್ದರಿಂದ ಅದು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವಿರೋಧಿ ಚಳುವಳಿಯ ರೂಪ ಪಡೆಯಿತು. ಈ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳು ಏನೇ ಇರಲಿ. ಮೈಸೂರು ಮತ್ತು ಮದ್ರಾಸಿನ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರರಿಗೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಪ್ರಾಬಲ್ಯದ ವಿರುದ್ಧ ಹೋರಾಡುವ ಸಮಾನ ಗುರಿ ಇದ್ದ ಕಾರಣ ಜಸ್ಟೀಸ್ ಪಕ್ಷ ಮೈಸೂರಿನ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರರಿಗೆ ಪ್ರೇರಕವಾಯಿತು ಎಂದು ಇರ್ಷಿಕ್ ಅವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.[17] ಮದ್ರಾಸಿನಿಂದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವಿರೋಧಿ ಭಾವನೆಯನ್ನು ಮೈಸೂರಿನಲ್ಲಿ ಯಶಸ್ವಿಯಾಗಿ ಬಿತ್ತಿದವರು ಪ್ರೊಫೆಸರ್ ಸಿ. ಆರ್. ರೆಡ್ಡಿಯವರು. ಮದ್ರಾಸಿನ ಚಳುವಳಿಯಿಂದ ಪ್ರೇರೇಪಿತರಾದ ಇವರು ಮೈಸೂರಿನ ಮಹಾರಾಜ ಕಾಲೇಜಿಗೆ ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕರಾಗಿ ಬಂದು ಇಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರರ ಜೊತೆಗೆ ತಮ್ಮ ಕಾರ್ಯಚಟುವಟಿಕೆಯನ್ನು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದರು.[18] ಇವರು ಮಾಡಿದ ಮೊದಲ ಕೆಲಸ ಲಿಂಗಾಯಿತ, ಒಕ್ಕಲಿಗ ಮತ್ತು ಮುಸ್ಲಿಂ ಮುಖಂಡರುಗಳನ್ನು ಸೇರಿಸಿ "ಪ್ರಜಾಮಿತ್ರ ಮಂಡಳಿ" ಎನ್ನುವ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರರ

15. ಗುಂಡಪ್ಪ ಡಿ. ವಿ. "ಜ್ಞಾಪಕ ಚಿತ್ರಶಾಲಿ - ಮೈಸೂರಿನ ದಿವಾನರು ಮೈಸೂರು, 1971, ಪು. 87

16. ನೋಡಿ ಯಾನ್ ಹೆಟ್ನೆ ಪು. 143.

17. ಇರ್ಷಿಕ್ ಇ ಎಫ್ "ಪೊಲಿಟಿಕ್ಸ್ ಎಂಡ್ ಸೋಷಿಯಲ್ ಕಾನ್‌ಫ್ಲಿಕ್ಟ್ ಇನ್ ಸೌತ್ ಇಂಡಿಯಾ, ದಿ ನಾನ್ ಬ್ರಾಹ್ಮಿನ್ .ಮೂವ್‌ಮೆಂಟ್ ಎಂಡ್ ಟೆಮಿಲ್ ಸೆಪರೇಟೀಸಂ 1916-1929, ಬರ್ಕ್‌ಲಿ, ಯೂನಿವರ್ಸಿಟಿ ಆಫ್ ಕ್ಯಾಲಿಫೋರ್ನಿಯಾ ಪ್ರೆಸ್, 1969, ಪು. 12.

18. ಜೇಮ್ಸ್ ಮನೋರ್, ಪು. 59.

ಸಂಘಟನೆಯನ್ನು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದ್ದು. 1917ರಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರರ ಮೊದಲ ಭಾರೀ ಬಹಿರಂಗ ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಸಭೆಗೆ ಇವರೇ ಪ್ರಮುಖ ಕಾರಣಕರ್ತರು.[19] ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರರ ಸಂಘಟನೆಯಡಿಯಲ್ಲಿ ಬಂದ ವಿವಿಧ ಜಾತಿಗಳ ಮುಖಂಡರಿಗೆ ಇದ್ದ ಸಮಾನ ಅಂಶವೆಂದರೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರಾಬಲ್ಯದ ವಿರುದ್ಧ ಹೋರಾಡುವುದು, ಅಷ್ಟೆ. ಇದನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿದರೆ ಅವರಿಗೆ ಮತ್ತ್ಯಾವುದೇ ಸಮಾನ ಅಂಶ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಪ್ರಜಾಮಿತ್ರ ಮಂಡಳಿಯ ಎಲ್ಲ ಮುಖಂಡರಿಗೂ ತಮ್ಮ ಸ್ವಹಿತಾಸಕ್ತಿಯೇ ಪ್ರಮುಖವಾಗಿದ್ದ ಕಾರಣ ಮಂಡಳಿಯ ಸದಸ್ಯರಾಗಿದ್ದುಕೊಂಡೇ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಜಾತಿಗಳ ಸಂಘಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವುದರಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿದರು. ಜಾತಿ ಸಂಘಟನೆಯನ್ನು ಪ್ರಬಲ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾ ಹೋದರೆ ರಾಜಕೀಯದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಚೌಕಾಶಿಯ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವು ಹೆಚ್ಚಾಗುತ್ತದೆಂಧು ಈ ಮುಖಂಡರಿಗೆ ಅರಿವಾಗಿತ್ತು. ಈ ಚೌಕಾಶಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರೊಡನೆ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರರ ನಡುವೆಯೂ ನಡೆಯಿತೆಂಬುದನ್ನು ನಾವು ನಂತರದ ರಾಜಕೀಯದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಇಡೀ ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ವಿರುದ್ಧ ಹೋರಾಟದ ಗುರಿಯನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳದೆ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಜಾತಿಗೇ (ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ತಮಗೇ) ಪಾಲು ಬೇಕೆಂಬ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ಇವರು ಸಂಘಟಿತರಾದುದರ ಪರಿಣಾಮ ಇದು. ಇದು ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರ ಚಳುವಳಿಯ ಮಿತಿಯೂ ಹೌದು. ಲಿಂಗಾಯಿತರು ಈಗಾಗಲೇ ಮಠ ಮತ್ತು ಸ್ವಾಮೀಜಿಗಳ ನಾಯಕತ್ವದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಸಂಘಟಿತರಾಗಿದ್ದುದರಿಂದ ಆ ಸಂಘಟನೆಗೆ ರಾಜಕೀಯ ತಿರುವು ಕೊಡುವುದು ಕಷ್ಟವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಲಿಂಗಾಯಿತರ ಮುಖಂಡರುಗಳು ಮಾಡುವ ಮತ್ತು ಮಾಡುತ್ತಿರುವ ಪ್ರಯತ್ನಕ್ಕೆ ಮೂಲ ಪ್ರೇರೇಪಣೆ ಎಂದರೆ ರಾಜಕೀಯ ವ್ಯಾಪಾರದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಚೌಕಾಸಿ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಎನ್ನುವುದೂ ಸ್ಪಷ್ಟ. ಮೈಸೂರು ಸಂಸ್ಥಾನದ ರಾಜಕೀಯದಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ನಂತರ ಮೊದಲಿಗೆ ರಾಜಕೀಯವಾಗಿ ಸಂಘಟಿತಗೊಂಡ ಜಾತಿ ಇದು. ಒಕ್ಕಲಿಗರಿಗೆ ತಮ್ಮ ಸಂಘ ಕಟ್ಟಲು ಹೆಚ್ಚು ಸಮಯ ಬೇಕಾಯಿತು. ಲಿಂಗಾಯಿತರಂತೆ ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಘಟಿತರಾಗದೇ ಇದ್ದುದರಿಂದ ಇವರಿಗೆ ರಾಜಕೀಯವಾಗಿ ಒಂದುಗೂಡುವುದು ಸ್ವಲ್ಪ ಪ್ರಯಾಸದ ಕೆಲಸವೇ ಆಯಿತು. ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದ ಪ್ರಕಾರ ಇವರು ಒಂದು ಜಾತಿಯಾಗಿರಲಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಲೇಖನದ ಮೊದಲ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿದ್ದೇನೆ. ತಮ್ಮ ರಾಜಕೀಯ ಸಂಘಟನೆಯನ್ನು ಪ್ರಬಲಗೊಳಿಸಲು ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಧಾರ್ಮಿಕವಾಗಿ ಸಂಘಟಿತರಾಗಬೇಕಾದ ಅವಶ್ಯಕತೆಯನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಂಡೇ ಇವರು ನಂತರ ಮಠ, ಸ್ವಾಮೀಜಿಯವರ ಪರಂಪರೆಗೆ ಮೊರೆಯಾದದ್ದು. ಅದೇನೆ ಇರಲಿ. ಲಿಂಗಾಯಿತರು ಮತ್ತು ಒಕ್ಕಲಿಗರು ತಮ್ಮ ಜಾತಿ ರಾಜಕೀಯದ ಸಂಘಟನೆಗೆ ಅಡಿಪಾಯ ಹಾಕಿದ್ದು ಈ ಶತಮಾನದ ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲೇ. ಲಿಂಗಾಯಿತರ "ಮೈಸೂರು ಲಿಂಗಾಯಿತ ಎಜ್ಯುಕೇಷನ್ ಫಂಡ್" ೧೯೦೫ರಲ್ಲೂ, "ಒಕ್ಕಲಿಗರ ಸಂಘ" ೧೯೦೬ರಲ್ಲೂ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಬಂದವು.

19. ಜಸ್ಟೀಸ್, 20ನವೆಂಬರ್, 1917.

ಮಿಲ್ಲರ್ ಸಮಿತಿಯ ನೇಮಕ

ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರ ಮುಖಂಡರಿಗೆ ತಮ್ಮ ರಾಜಕೀಯ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ, ಪ್ರಭಾವ ಬೆಳೆಯಬೇಕಾದರೆ ಆಡಳಿತದ ಉನ್ನತ ಸ್ಥಾನಗಳನ್ನು ಗಿಟ್ಟಿಸಬೇಕು ಎನ್ನುವ ನಂಬಿಕೆ ಪ್ರಬಲವಾಗಿತ್ತು. ಅವರ ಈ ನಂಬಿಕೆ ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗೆ ಸತ್ಯವೂ ಆಗಿತ್ತು. ಸರಕಾರಿ ಹುದ್ದೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆ ಮತ್ತು ಸಂಪತ್ತಿನ ಸಂಕೇತವಾಗಿತ್ತು. ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿ ಒಂದು ಉನ್ನತ ಹುದ್ದೆಗೇರಿದರೆ ಅದು ಅವರ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯನ್ನಷ್ಟೆ ಹೆಚ್ಚಿಸುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಅವನ ಜಾತಿಯ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯನ್ನೇ ಹೆಚ್ಚಿಸುತ್ತಿತ್ತು. ಮತ್ತು ಅದು ಇಡೀ ಜಾತಿಗೆ ಸಂದ ಗೌರವವೆಂದು ಜನರು ನಂಬಿದ್ದರು. ಜಾತಿ ಸಂಘಗಳ ವಾರ್ಷಿಕ ಸಭೆಯಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಜಾತಿಯವರು ಎಷ್ಟು ಹುದ್ದೆಗಳನ್ನು ಗಳಿಸಿದ್ದಾರೆ ಎನ್ನುವ ಪಟ್ಟಿ ಮಾಡಿ ಆ ಮೂಲಕ ತಮ್ಮ ಜಾತಿಯ ಸಾಧನೆಯನ್ನು ಎತ್ತಿ ತೋರಿಸುವ ಪರಿಪಾಠವನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಜಾತಿಯ ಅನಕ್ಷರಸ್ಥ ಮಂದಿಗೆ ಇದರಿಂದ ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯ ನೇರ ಉಪಯೋಗವಾಗದಿದ್ದರೂ ಬಹಳಷ್ಟು ನಮ್ಮವರು ಉನ್ನತ ಹುದ್ದೆಗೇರಿದ್ದಾರೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಸಂತೋಷ ಪಡುತ್ತಿದ್ದುದು, ಅಂತಹ ಹುದ್ದೆಯನ್ನು ಪಡೆಯುವುದಕ್ಕೆ ಮಾಡುವ ಹೋರಾಟಕ್ಕೆ ಬೆಂಬಲ ಕೊಡುತ್ತಿದ್ದುದು ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ. ಇಂತಹ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರರು ಆಡಳಿತದಲ್ಲಿ ತಮಗೆ ನ್ಯಾಯಯುತವಾದ ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯ ಬೇಕೆಂಬ ಬೇಡಿಕೆಯನ್ನು ಪ್ರಮುಖವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಹೋರಾಟ ಮಾಡಿದ್ದು ಸಹಜವೇ ಆಗಿತ್ತು. ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರರ ಪಕ್ಷವಾದ ಪ್ರಜಾಮಿತ್ರ ಮಂಡಳಿಯ ನಿಯೋಗವೊಂದು 1918ರಲ್ಲಿ ಮಹಾರಾಜರನ್ನು ಭೇಟಿಯಾಗಿ ಒಂದು ಮನವಿ ಪತ್ರವನ್ನು ಸಲ್ಲಿಸಿತು. ಆ ನಿಯೋಗಕ್ಕೆ ಆಗಿನ ಯುವರಾಜರ ಸಮೀಪವರ್ತಿಗಳ ಗುಂಪಿನ (ಈ ಗುಂಪಿಗೆ "ಪ್ಯಾಲೇಸ್ ಪಾರ್ಟಿ" ಎಂಬ ಹೆಸರಿತ್ತು) ಬೆಂಬಲವಿದ್ದುದಾಗಿ ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ.[20] ಪ್ರಜಾಮಿತ್ರ ಮಂಡಳಿಯ ನಿಯೋಗದ ಸದಸ್ಯರು ತಮ್ಮನ್ನು "ಕೋಮುವಾದಿಗಳ ಗುಂಪು" ಎಂದು ಕರೆದುಕೊಂಡಿದ್ದು[21] ಈಗ ನಮಗೆ ಸೋಜಿಗವೆನಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ಆಗಿನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ 'ಕೋಮುವಾದಿ' ಎನ್ನುವ ಪದ ಈಗಿನಂತೆ ನಿಂದಾತ್ಮಕವಾಗಿರಲಿಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ನೋಡಬೇಕು. ಮನವಿ ಪತ್ರವನ್ನು ಸಲ್ಲಿಸಿದ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಮಹಾರಾಜರು ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರರಿಗೆ ಆಡಳಿತದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯ ಕೊಡಲು ಯಾವ ಕ್ರಮವನ್ನು ಕೈಗೊಳ್ಳಬಹುದು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಲು ಸರ್ ಲೆಸ್ಲಿ. ಸಿ. ಮಿಲ್ಲರ್ ಅವರ ಅಧ್ಯಕ್ಷತೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸಮಿತಿಯನ್ನು ನೇಮಕ ಮಾಡಿದರು. ಈ ಸಮಿತಿಯ ವರದಿ ಮೀಸಲಾತಿಗೆ ಬುನಾದಿಯನ್ನು ಹಾಕಿತೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು.

ಮಿಲ್ಲರ್ ಸಮಿತಿಯ ಪರ್ಯಾಲೋಚನಾಂಶಗಳು ಈ ಕೆಳಗಿನಂತಿತ್ತು :–

1. ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಆಡಳಿತದಲ್ಲಿ ಈಗಾಗಲೆ ಇರುವ ನೇಮಕಾತಿ ನಿಯಮಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದಾದರು ಬದಲಾವಣೆ ಅಗತ್ಯವೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸುವುದು.
2. ಹಿಂದುಳಿದ ಜಾತಿ ಪಂಗಡಗಳ ಸದಸ್ಯರು ಉನ್ನತ ವೃತ್ತಿನಿರತ ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸ ಪಡೆಯುವಂತೆ

---

20. ಸೀಕ್ರೇಟ್ ನೋಟ್ಸ್, 25, ಸೆಪ್ಟೆಂಬರ್, 1903, ಸಂ.43:401, ಕರ್ನಾಟಕ ರಾಜ್ಯ ಪತ್ರಾಗಾರ (ಕ.ರಾ.ಪ.)
21. ಜೂನ್ 1919ರಲ್ಲಿ ಮಹಾರಾಜರಿಗೆ ಸಲ್ಲಿಸಿದ ಮನವಿ ಪತ್ರ ಕರ್ನಾಟಕ ರಾಜ್ಯಪತ್ರಾಗಾರ

ಉತ್ತೇಜಿಸಲು ಯಾವ ವಿಶೇಷ ಸೌಲಭ್ಯಗಳನ್ನು ಅವರಿಗೆ ಒದಗಿಸಬಹುದು ಎಂಬುದನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವುದು.

3. ಕಾರ್ಯದಕ್ಷತೆಗೆ ಚ್ಯುತಿ ಬಾರದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಆಡಳಿತದಲ್ಲಿ ಹಿಂದುಳಿದ ಜಾತಿ ಪಂಗಡಗಳ ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯವನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಸಲು ಯಾವ ವಿಶೇಷ ಕ್ರಮಗಳನ್ನು ಕೈಗೊಳ್ಳಬಹುದು – ಎನ್ನುವ ಬಗ್ಗೆ ಶಿಫಾರಸು ಮಾಡುವುದು.[22]

ಈ ಮೇಲಿನ ಎಲ್ಲಾ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಿದ ಸಮಿತಿಯು ತನ್ನ ವರದಿಯನ್ನು ಅಗಸ್ಟ್ 15, 1919 ರಂದು ಸರಕಾರಕ್ಕೆ ಸಲ್ಲಿಸಿತು.[23] ಮಿಲ್ಲರ್ ಸಮಿತಿಯು ತನ್ನ ವರದಿಯಲ್ಲಿ, ಸರಕಾರಿ ನೌಕರಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಕಷ್ಟು ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯ ಹೊಂದಿರದ ಕೋಮುಗಳನ್ನು ಹಿಂದುಳಿದ ಕೋಮುಗಳು ಎಂದು ಗುರುತಿಸಿದ್ದುದರಿಂದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿ ಉಳಿದ ಎಲ್ಲಾ ಕೋಮು/ಜಾತಿಗಳು ಹಿಂದುಳಿದವು ಎನಿಸಿಕೊಂಡವು. ಹಿಂದುಳಿದಿರುವಿಕೆ ಹೀಗೆ ನಿರ್ಧಾರವಾದನಂತರ ಸಮಸ್ಯೆಯ ಪರಿಹಾರಕ್ಕೆ ಸಮಿತಿ ಮಾಡಿದ ಮುಖ್ಯ ಶಿಫಾರಸ್ಸೆಂದರೆ ಹಿಂದುಳಿದ ಕೋಮುಗಳಿಗೆ ಸೇರಿದವರಿಗೆ ನೌಕರಶಾಹಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಕಷ್ಟು ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯ ಕೊಡುವುದು. 'ಸಾಕಷ್ಟು' ಎಂದರೆ ಎಷ್ಟು ಎಂಬುದರ ಬಗೆಗೆ ಸಮಿತಿ ತಲೆಕೆಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಿಲ್ಲ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರಾಬಲ್ಯವನ್ನು ಕಡಿಮೆ ಮಾಡುವ ಮತ್ತು ತಮ್ಮ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಗುರಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರ ನಾಯಕರುಗಳಿಗೂ ಅದರ ಸಮಸ್ಯೆ ಅಷ್ಟಾಗಿ ಕಾಡಲಿಲ್ಲ. ಹಿಂದುಳಿದಿರುವಿಕೆಯನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವಲ್ಲಿ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಆಧಾರಗಳಿಗಿಂತ ರಾಜಕೀಯ ಒತ್ತಡ, ಸಂದರ್ಭಗಳು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದ್ದುದನ್ನು ನಾವಿಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಾನಂತರವೂ ರಾಜಕೀಯ ಲಾಭ, ನಷ್ಟಗಳ ಲೆಕ್ಕಾಚಾರವೇ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಅಂಕಿ ಅಂಶಗಳ ಆಧಾರಗಳಿಗಿಂತ ಹಿಂದುಳಿದಿರುವಿಕೆಯನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖ ಪಾತ್ರ ವಹಿಸಿರುವುದನ್ನು ನಾವು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ.

ಮಿಲ್ಲರ್ ವರದಿ ಮತ್ತು ಶಿಫಾರಸ್ಸನ್ನು ಒಪ್ಪಿದ ಆಗಿನ ಮೈಸೂರು ಸರಕಾರ ಮೇ 1921ರಂದು ಈ ಕೆಳಗಿನಂತೆ ಆದೇಶವನ್ನು ಹೊರಡಿಸಿತು.

"ಏಳು ವರ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಾ ಇಲಾಖೆಗಳ ಮುಖ್ಯ ಕೇಂದ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಜಿಲ್ಲಾ ಕಛೇರಿಗಳಲ್ಲಿ ಹಿಂದುಳಿದ ಕೋಮುಗಳ ಸದಸ್ಯರ ಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ನೌಕರಶಾಹಿಯ ಒಟ್ಟು (ಕೆಳದರ್ಜೆಯ ನೌಕರಿಯನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿ) ಸಂಖ್ಯೆಯ ಶೇಕಡಾ ಐವತ್ತಕ್ಕೆ ಕ್ರಮೇಣ ಏರಿಸಬೇಕು".[24]

---

22. ಸರಕಾರಿ ಆದೇಶ ಸಂಖ್ಯೆ : ಇ ಎ ಜಿ, 308, ದಿನಾಂಕ: 23ನೇ ಆಗಸ್ಟ್, 1918ರಲ್ಲಿ ಸರ್ ಲೆಸ್ಲಿ ಮಿಲ್ಲರ್ ಅವರಲ್ಲದೆ ಈ ಸಮಿತಿಯ ಇತರ ಸದಸ್ಯರುಗಳೆಂದರೆ :-

1. ರಾಜಸಭಾ ಭೂಷಣ ದಿವಾನ್ ಬಹದ್ದೂರ್ ಸಿ. ಶ್ರೀಕಂಠೇಶ್ವರ್ ಐಯ್ಯರ್, 2. ರಾಜಕಾಯ ಪಸಕ್ತ ರಾವ್ ಬಹದ್ದೂರ್ ಎಂ. ಮುತ್ತಣ್ಣ, 3. ರಾವ್ ಬಹದ್ದೂರ್ ಎಂ. ಸಿ. ರಂಗಯ್ಯಂಗಾರ, 4. ರಾವ್ ಸಾಹೇಬ್ ಹೆಚ್ ಚೆನ್ನಯ್ಯ, 5. ಶ್ರೀ ಮಹಮ್ಮದ್ ಗುಲಾಮ ಅಹ್ಮದ್ ಕಲಾಯಿ, 6. ಶ್ರೀ ಎಂ. ಬಸವಯ್ಯರ್.

23. ದಿನಾಂಕ: 15, ಆಗಸ್ಟ್, 1919ರ ಸಮಿತಿಯ ಕಾರ್ಯದರ್ಶಿಯವರ ಪತ್ರ ಕರ್ನಾಟಕ ರಾಜ್ಯ ಪತ್ರಾಗಾರ.

24. ಸರಕಾರಿ ಆದೇಶ ಸಂಖ್ಯೆ : 1827-80-ಡಿ ಎ ಜಿ. 308, ದಿನಾಂಕ: 16ನೇ ಮೇ, 1921 ಪ್ಯಾರಾ4.

ಅಲ್ಲದೆ ಹಿಂದುಳಿದವರಿಗೆ ನೌಕರಶಾಹಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯ ಕೊಡುವ ಈ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಹಿಂದುಳಿದ ಕೋಮುಗಳೆಂದರೆ ಏನು ಎನ್ನುವ ಕಟ್ಟುನಿಟ್ಟಾದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ನೀಡುವ ಅಗತ್ಯ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಸರಕಾರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಪಟ್ಟಿತು.[25] ಮೀಸಲಾತಿ, ಬಡ್ತಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಅನ್ವಯವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಅಧಿಕಾರಿಗಳು ತಮ್ಮ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ ಮತ್ತು ದಕ್ಷತೆಯಿಂದಲೇ ಬಡ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ಸರಕಾರದ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಾಗಿತ್ತು.[26] ಮೈಸೂರು ಸರಕಾರದ ಈ ಮೀಸಲಾತಿ ನೀತಿಯೇ ಆಗಿನ ದಿವಾನರಾಗಿದ್ದ ಸರ್ ಎಂ. ವಿಶ್ವೇಶ್ವರಯ್ಯನವರ ರಾಜಿನಾಮೆಗೆ ಕಾರಣವಾಯಿತು. ವಿಶ್ವೇಶ್ವರಯ್ಯನವರು ಅತ್ಯಂತ ಸಮರ್ಥ ಮತ್ತು ದಕ್ಷ ಆಡಳಿತಗಾರರಾಗಿದ್ದರು. ಮಹಾರಾಜರೂ ಅವರ ಬಗ್ಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಒಳ್ಳೆಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದರು. ದೇಶದಲ್ಲೇ ಪ್ರಥಮವೆನಿಸಿದ ಹಲವಾರು ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಯೋಜನೆಗಳನ್ನು ಹಾಕಿಕೊಂಡು ಅವುಗಳನ್ನು ಕಾರ್ಯಗತಗೊಳಿಸುವ ಮೂಲಕ ಮೈಸೂರಿನ ಘನತೆಯನ್ನು ಮತ್ತು ಕೀರ್ತಿಯನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿಯುವುದರಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವೇಶ್ವರಯ್ಯನವರ ಪಾತ್ರವನ್ನು ಮಹಾರಾಜರು ಮನಗಂಡಿದ್ದರು. ಇಷ್ಟೆಲ್ಲಾ ಇದ್ದರೂ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರರಿಗೆ ವಿಶ್ವೇಶ್ವರಯ್ಯನವರ ಬಗ್ಗೆ ಇದ್ದ ಅಸಮಧಾನವೆಂದರೆ ಅವರ ಯೋಚನೆಗಳೆಲ್ಲವೂ ನಗರದಲ್ಲಿರುವ ವಿದ್ಯಾವಂತರಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಅನುಕೂಲ ಮಾಡಿಕೊಡುವಂತವುಗಳು ಎಂಬುದು.[27] ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರರ ಈ ಟೀಕೆಯಲ್ಲಿ ಹುರುಳಿತ್ತೆ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ಮುಖ್ಯವಾದುದೆಂದರೆ ವಿಶ್ವೇಶ್ವರಯ್ಯನವರನ್ನು ಟೀಕಿಸುವಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರರಿಗೆ ಹಿಂದಿನಿಂದ ಉತ್ತೇಜನ ಕೊಡುತ್ತಿದ್ದವರೆಂದರೆ ಕಾಂತರಾಜೇ ಅರಸ್ ಮತ್ತು ಆಲ್ಬಿಯನ್ ಬ್ಯಾನರ್ಜಿಯವರು ಎನ್ನುವುದು. ಇವರಿಬ್ಬರು ದಿವಾನ ಹುದ್ದೆಗೆ ಹಾತೊರೆಯುತ್ತಿದ್ದವರು ಮತ್ತು ಯುವರಾಜ ಕಂಠೀರವ ನರಸಿಂಹರಾಜ ಒಡೆಯರಿಗೆ ಪರಮಾಪ್ತರಾಗಿದ್ದವರು. ಕಾಂತರಾಜೇ ಅರಸ್ ಅವರು ಮಹಾರಾಜರ ಸಂಬಂಧಿ ಕೂಡ. ಇವರಿಬ್ಬರು ಮುಂದೆ ದಿವಾನರಾಗುವ ಮೂಲಕ ತಮ್ಮ ಆಸೆಯನ್ನು ಪೂರೈಸಿಕೊಂಡರು.

ಅದೇನೇ ಇದ್ದರೂ ವಿಶ್ವೇಶ್ವರಯ್ಯನವರು ಆಗತಾನೆ ಮೊಳಕೆಯೊಡೆಯುತ್ತಿದ್ದ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವ ರಾಜಕೀಯದ ಸೂಕ್ಷ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ಅಸಮರ್ಥರಾಗಿದ್ದರು ಎನ್ನುವುದಂತೂ ಸತ್ಯ. ಅವರ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ರಾಜ್ಯವನ್ನು ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿ ಪ್ರಬಲಗೊಳಿಸುವುದಷ್ಟೇ ಆಗಿತ್ತು. ಸರಕಾರದ ಯಾವುದೇ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಯೋಜನೆ ಜನರನ್ನೂ ತೊಡಗಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು ಮತ್ತು ಅಸಮಾನತೆಯ ತತ್ವದ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ನಿಂತ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಕೇವಲ ಆರ್ಥಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿರದೆ ಸಮಾಜದ ವಿವಿಧ ಶಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳುವಷ್ಟು ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿರಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ಬಹುಶಃ ಅವರಿಗೆ ಹೊಳೆದಿರಲಿಕ್ಕಿಲ್ಲ. ಈ

25. ಅದೇ ಪ್ಯಾರಾ 5. (ಅಕ್ಷರತೆಯೂ ಹಿಂದುಳಿದಿರುವಿಕೆಯನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವಲ್ಲಿ ಒಂದು ಆಧಾರವಾಗಿತ್ತು, ಮತ್ತು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಗೆ ವಿಶೇಷ ಸವಲತ್ತುಗಳನ್ನು ನೀಡಲು ಸಮಿತಿ ಶಿಫಾರಸ್ಸು ನೀಡಿತ್ತು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಬೇಕು. ಆದರೆ ಮಹಾರಾಜರ ಸರಕಾರಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಉದ್ದೇಶಕ್ಕೆ ಇದರ ಅಗತ್ಯ ಅಷ್ಟಾಗಿ ಇರಲಿಲ್ಲ)
26. ಅದೇ ಪ್ಯಾರಾ 6.
27. ಜಸ್ಟೀಸ್ (ಮದ್ರಾಸಿನಿಂದ ಪ್ರಕಟಗೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರ ಪಕ್ಷದ ಪತ್ರಿಕೆ) 28-31 ಜನವರಿ, 1919, ಕರ್ನಾಟಕ ರಾಜ್ಯ ಪತ್ರಾಗಾರ.

ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಮೀಸಲಾತಿಯ ಬಗೆಗಿನ ವಿಶ್ವೇಶ್ವರಯ್ಯನವರ ನಿಲುವು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ – ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರರ ಜಗಳದ ಪರಿಮಿತಿಗೆ ಒಳಪಡುವುದಿಲ್ಲ. ಅವರು ಮೀಸಲಾತಿಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಿದ್ದು ತಾವು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರೆಂದಾಗಲಿ, ಮೀಸಲಾತಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರರಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಅನುಕೂಲವಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕಾಗಲಿ ಅಲ್ಲ. ದಕ್ಷತೆಯನ್ನು ಮತ್ತು ಆ ಮೂಲಕ ರಾಜ್ಯದ ಹಿತವನ್ನು ಮೀಸಲಾತಿ ಕಡೆಗಣಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದೇ ಅವರ ಪ್ರಮುಖ ಆಕ್ಷೇಪಣೆ. ಅವರ ಜೀವನ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಓದಿದ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಅವರು ಹೇಗೆ ತಮ್ಮ ಹತ್ತಿರದ ಸಂಬಂಧಿಗಳಿಗೂ, ಅವರು ಅದಕ್ಷರು, ಅಸಮರ್ಥರು ಎಂಬ ಕಾರಣಕ್ಕೆ, ಕೆಲಸ ಕೊಡಲು ನಿರಾಕರಿಸಿದ್ದರು ಎನ್ನುವುದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ವಿಶ್ವೇಶ್ವರಯ್ಯನವರು ಜಾತಿವಾದಿಗಳಾಗಿರಲಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ 1929ರಲ್ಲಿ ಬೆಂಗಳೂರಿನಲ್ಲಾದ ಕೋಮುಗಲಭೆಯ ಕಾರಣಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಅವರು ಸಲ್ಲಿಸಿದ ವರದಿಯೇ ಸಾಕ್ಷಿ. ಆಗ ನಡೆದ ಹಿಂದೂ – ಮುಸ್ಲಿಂ ಕೋಮು ಗಲಭೆಗೆ ಕಾರಣವೇನು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಲು ಮಹಾರಾಜರು ವಿಶ್ವೇಶ್ವರಯ್ಯನವರ ನೇತೃತ್ವದಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಿಚಾರಣಾ ಸಮಿತಿಯನ್ನು ರಚಿಸಿದರು. ಆ ಸಮಿತಿ ಸಲ್ಲಿಸಿದ ವರದಿಯ ಪ್ರಕಾರ ಕೋಮು ಗಲಭೆ ಉಂಟಾಗಲು ಹಲವಾರು ಕಾರಣಗಳಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರರ ಸಂಘಟನೆಯನ್ನು ಒಡೆಯಲು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಮಾಡಿರಬಹುದಾದ ಪಿತೂರಿ ಒಂದು ಪ್ರಮುಖ ಕಾರಣ ಎಂದು ತಿಳಿಸಲಾಗಿದೆ.[29] ಪ್ರತಿಭೆ ಮತ್ತು ದಕ್ಷತೆಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ನಿಷ್ಠುರರಾಗಿದ್ದ ಅವರು ಮಿಲ್ಲರ್ ವರದಿ ಜಾರಿಗೆ ಬಂದ ನಂತರ ಆರು ಅಸಿಸ್ಟೆಂಟ್ ಕಮಿಷನರ್ ಹುದ್ದೆಯ ನೇಮಕಾತಿಗಾಗಿ ಅಷ್ಟೇ ಜನರ ಹೆಸರುಗಳನ್ನು ಶಿಫಾರಸು ಮಾಡಿ ಮಹಾರಾಜರ ಅನುಮೋದನೆಗೆ ಕಳುಹಿಸಿದರು.

ಅವರು ಶಿಫಾರಸು ಮಾಡಿದ್ದ ಆರು ಮಂದಿಯೂ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಎನ್ನುವ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಮಹಾರಾಜರು ಆ ಶಿಫಾರಸ್ಸನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸಿದರು.ನಂತರ ವಿಶ್ವೇಶ್ವರಯ್ಯನವರು ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯದ ಸೆನೆಟ್‌ಗೆ ಮಾಡಿದ ಶಿಫಾರಸ್ಸು ಅದೇ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ತಿರಸ್ಕೃತವಾದ ನಂತರ ಅವರಿಗೆ ಮಹಾರಾಜರ ಈ ಕ್ರಮವನ್ನು ಪ್ರತಿಭಟಿಸಿ ರಾಜಿನಾಮೆ ಕೊಡದೆ ಬೇರೆ ದಾರಿಯೇ ಇರಲಿಲ್ಲ.[30] ದಕ್ಷತೆಯನ್ನು ಕಡೆಗಣಿಸಲಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವ ವಾದವನ್ನು ಮಹಾರಾಜರು ಒಪ್ಪಲಿಲ್ಲ. "ಇದನ್ನು ನಾನು ಯೋಚಿಸಿಯೇ ಮಾಡಿದ್ದೇನೆ ಮತ್ತು ನಾನು ಮಾಡಿರುವುದು ಸರಿ ಎಂದು ನನಗೆ ಗೊತ್ತಿದೆ" ಎಂದು ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸಿದರು.[31]

---

28. ಸರ್ ಎಂ. ವಿಶ್ವೇಶ್ವರಯ್ಯನವರ ಹುಟ್ಟಿದ ಹಬ್ಬದ ಸ್ಮರಣ ಸಂಚಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಸುಬ್ರಾಯಪ್ಪನವರು ಬರೆದಿರುವ "ಹಿಸ್ಬುಡ್ ಬೈ ಮೆರಿಟ್" ಎನ್ನುವ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವೇಶ್ವರಯ್ಯನವರು ಅಸಮರ್ಥರು ಎನ್ನುವ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ತಮ್ಮ ಸ್ವಂತ ಸಹೋದರ ಮತ್ತು ಚಿಕ್ಕಪ್ಪನಿಗೆ ಕೆಲಸಕೊಡಲು ನಿರಾಕರಿಸಿದರು ಎನ್ನುವ ಬಗ್ಗೆ ವಿವರವಿದೆ. ಪು. 161, ಕರ್ನಾಟಕ ರಾಜ್ಯ ಪತ್ರಾಗಾರ.
29. "ರಿಪೋರ್ಟ್ ಆಫ್ ದಿ ಬೆಂಗಳೂರು ಡಿಸ್ಟರ್ಬೆನ್ಸಸ್ ಎನ್‌ಕ್ವಯರಿ ಕಮಿಟಿ" ಜನವರಿ, 1929, ಪು. 75-76, ಕರ್ನಾಟಕ ರಾಜ್ಯ ಪತ್ರಾಗಾರ.
30. ವಿಶ್ವೇಶ್ವರಯ್ಯನವರು ಸೆನೆಟ್‌ಗೆ ಶಿಫಾರಸ್ಸು ಮಾಡಿದ ಹೆಸರುಗಳೆಂದರೆ ಬಿ. ಎಲ್. ಡಿ'ಸೋಜ ಮತ್ತು ಹಿರಿಯಣ್ಣಯ್ಯ. ಅದನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸಿದ ಮಹಾರಾಜರು ಗುಲಾಂ ಅಹ್ಮದ್ ಕಲಾಮಿ ಮತ್ತು ಬಸವಯ್ಯ ಇವರನ್ನು ನಾಮಕರಣ ಮಾಡಿದರು. ಇವರಿಬ್ಬರು ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರರು.
31. ನ್ಯೂ ಇಂಡಿಯಾ ಡಿಸೆಂಬರ್ 10, 1918, ಸಿ. ಆರ್. ರೆಡ್ಡಿ ಪೇಪರ್ಸ್ ಫೈಲ್ಸ್ 45, ನೆಹರೂ ಮೆಮೋರಿಯಲ್ ಮ್ಯೂಸಿಯಂ ಅಂಡ್ ಲೈಬ್ರರಿ, ನವದೆಹಲಿ.

ವಿಶ್ವೇಶ್ವರಯ್ಯನವರ ನಂತರ 1918ರಲ್ಲಿ ಕಾಂತರಾಜೇ ಅರಸ್‌ಅವರು ದಿವಾನ ಹುದ್ದೆಯನ್ನು ಪಡೆದರು. ತಾವೇ ಸ್ವತಃ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರರಾಗಿದ್ದ ಇವರು ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರರ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವಿರೋಧಿ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಸಹಾನುಭೂತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದರು. ಮಿಲ್ಲರ್ ವರದಿಯನ್ನು ಶಾಸನ ಸಭೆಯಲ್ಲಿ ಚರ್ಚೆಗಾಗಿ ಮಂಡಿಸಿದಾಗ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಸದಸ್ಯರು ಸಭಾತ್ಯಾಗ ಮಾಡಿದ್ದನ್ನು ಇವರು "ಅತ್ಯಂತ ಅವಿವೇಕದ ನಡೆವಳಿಕೆ" ಎಂದು ಟೀಕಿಸಿದರು.[32] ಮಿಲ್ಲರ್ ವರದಿಯನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತಾ ಅದನ್ನು ಜಾರಿಗೊಳಿಸುವ ಸರಕಾರಿ ಆದೇಶದ ಉದ್ದೇಶ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರನ್ನು ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಸೇವೆಯಿಂದ ಸಂಪೂರ್ಣ ಹೊರಗಿಡುವುದಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ಭರವಸೆಯನ್ನು ಇವರು ನೀಡಿದರು.

ಮಿಲ್ಲರ್ ವರದಿಯ ಬಗ್ಗೆ ನಡೆದ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಅದರಲ್ಲೂ ವರದಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಸದಸ್ಯರ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಅದಕ್ಕೂ ಮತ್ತು ಮೀಸಲಾತಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ಈಗ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವ ಚರ್ಚೆಗೂ ಬಹಳ ಸಾಮ್ಯ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಪಾತ್ರಧಾರಿಗಳು ಮಾತ್ರ ಬದಲಾಗಿದ್ದಾರೆ ಅಷ್ಟೇ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಸರಕಾರಿ ಆದೇಶದಿಂದ ಕುಪಿತರಾದದ್ದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿತ್ತು.

ಜಾತಿ ಮತ್ತು ಕೋಮು ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯವನ್ನು ಕೊಡುವುದಕ್ಕೆ ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಸೇವೆ ಒಂದು ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ಸಂಸ್ಥೆಯಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಅದನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಿದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ನಿಲುವಾಗಿತ್ತು.[33] ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಸೇವೆಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಪ್ರಾಬಲ್ಯವನ್ನು ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ಎರಡು ನೆಲೆಗಳಿಂದ ಸಮರ್ಥಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಯಿತು. ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ, ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಅಂತಹ ಪ್ರಾಬಲ್ಯಕ್ಕೆ ಅರ್ಹರಾಗಿದ್ದರು ಎಂಬ ಕಾರಣದಿಂದ. ಗೋಪಾಲ ಸ್ವಾಮಿ ಅಯ್ಯರ್ ಎನ್ನುವ ಸದಸ್ಯರು ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಭಾಗವಹಿಸುತ್ತಾ,

> "ಶಾನುಭೋಗರ ಮಕ್ಕಳು ಶಾಲೆಗಳಿರುವಲ್ಲಿ ಹೋಗಿ ಕಲಿತು
> ವಿದ್ಯಾವಂತರಾದರು; ಇತರೆ ಕೋಮಿನ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳು ಹಾಗೆ ಮಾಡದಿರುವಂತೆ
> ಯಾರೂ ತಡೆಯಲಿಲ್ಲ" [34] ಎಂದು ಹೇಳಿದರು.

ಎರಡನೆಯದಾಗಿ, ಮತ್ತೊಬ್ಬ ಸದಸ್ಯರು ಶ್ರಮ ವಿಭಜನಾ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ತಮ್ಮ ಸಮರ್ಥನೆಗೆ ಬಳಸಿಕೊಂಡರು.

> "ಎಲ್ಲಾ ವರ್ಗದ ಜನರು ಒಂದೇ ವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಆಯ್ದುಕೊಂಡರೆ ದೇಶ ಹೇಗೆ
> ಸಮೃದ್ಧಿ ಹೊಂದುತ್ತದೆ" [35] ಎನ್ನುವುದು ಇವರ ನಿಲುವಾಗಿತ್ತು.

---

32. ಮೈಸೂರು ಪ್ರತಿನಿಧಿ ಸಭೆಯ ನಡೆವಳಿ ಸಂಪುಟ 11, ಪು.231.
33. ಕೆ. ಟಿ. ಶೇಷಯ್ಯ, ಮೈಸೂರು ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ಸಭೆಯ ನಡಾವಳಿ, ಅಕ್ಟೋಬರ್, 1921, ಪು. 85
34. ಜಿ. ಗೋಪಾಲಸ್ವಾಮಿ ಅಯ್ಯರ್, ಅದೇ ಪು. 79
35. ಹೆಚ್ ಕೃಷ್ಣಶಾಸ್ತ್ರ, ಅದೇ ಪು. 81.

ಆದರೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರರು ಸರಕಾರಿ ಆದೇಶವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಿಕೊಂಡ ರೀತಿಗೂ ಈಗಿನ ಮೀಸಲಾತಿಯ ಫಲಾನುಭವಿ ಜಾತಿಗಳು ಮೀಸಲಾತಿಯನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ರೀತಿಗೂ ಒಂದು ಮೂಲಭೂತ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿಗೆ ಸಿಗುತ್ತಿದ್ದ ವಿಶೇಷ ಸವಲತ್ತು ಮತ್ತು ಅಧಿಕಾರ ತಮಗೆ ಸಿಗದಂತಾದದ್ದು ತಾವು ಬದುಕುತ್ತಿದ್ದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ದೋಷದಿಂದ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರರು ಆಗ ಗುರುತಿಸಿರಲಿಲ್ಲ. ಇದ್ದ ಅವಕಾಶಗಳನ್ನು ತಾವು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಂತೆ ಸರಿಯಾಗಿ ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಆರೋಪವನ್ನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರರು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಂತಿತ್ತು. ತಮ್ಮ ಈ ತಪ್ಪನ್ನು ತಿದ್ದಿಕೊಂಡು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಂತೆ ಮುಂದುವರೆಯಲು ಸರಕಾರಿ ಆದೇಶ ತಮಗೆ ಒಂದು ಅವಕಾಶವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಿದೆ; ಅದನ್ನು ನಮ್ಮಿಂದ ಕಿತ್ತುಕೊಳ್ಳಬಾರದು[36] ಎನ್ನುವುದು ಅವರ ನಿಲುವಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಸರಕಾರದ ಬಗೆಗಿನ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಈಗಿನಂತೆಯೆ ಇತ್ತು. ಸರಕಾರ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಿತಾಸಕ್ತಿ ಗುಂಪುಗಳ ನಡುವೆ ಸಮತೋಲನವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವ ಒಂದು ತಟಸ್ಥ ಸಂಸ್ಥೆ ಎನ್ನುವ ನಂಬಿಕೆ ಇತ್ತು. ಒಂದು ರಾಜ್ಯ ಅಥವ ಸರಕಾರದ ಅಧಿಕಾರದ ಮೂಲ ವಿವಿಧ ಸಾಮಾಜಿಕ ಗುಂಪುಗಳ ನಡುವಿನ ವಿರುದ್ಧ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳ ನಡುವಿನ ಘರ್ಷಣೆಯಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅಂತಹ ಘರ್ಷಣೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕುವುದರ ಮೂಲಕವೆ ಅದು ತನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದರ ಅರಿವು ಇರಲಿಲ್ಲ. ಮೈಸೂರು ಸರಕಾರದ ಆದೇಶದ ಬಗ್ಗೆ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಅದರ ಉದ್ದೇಶ ಇಡೀ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಪರ್ಯಾಯವನ್ನು ಕೊಡುವುದಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರರನ್ನು ಒಳಹಾಕಿಕೊಂಡು ಇರುವ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಭದ್ರಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದೇ ಪ್ರಮುಖ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿತ್ತು ಎನ್ನುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರರ ಮುಖ್ಯ ಬಯಕೆ ಅಂತಹ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೊಳಗೆ ತಾವೂ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಂತೆ 'ದಕ್ಷ' ರಾಗುವುದೇ ಆಗಿತ್ತು. ಒಂದು ವೇಳೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರ ಚಳುವಳಿಯ ಉದ್ದೇಶ ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನೇ ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಪ್ರಶ್ನಿಸುವಂತಾಗಿದ್ದರೆ ಅದರ ಪರಿಣಾಮ ಬೇರೆಯದೆ ಆಗಿರುತಿತ್ತು. ಆದರೆ ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿ ಹಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಸರಕಾರದಿಂದ ಧನ ಸಹಾಯ ಪಡೆಯುತ್ತಿದ್ದ ಸಂಸ್ಕೃತ ಶಾಲೆ, ಕಾಲೇಜುಗಳಲ್ಲಿ ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸ ಮಾಡಲು ತಮಗೂ ಅವಕಾಶ ಮಾಡಿಕೊಡಬೇಕೆಂಬ ಲಿಂಗಾಯಿತರ ಬೇಡಿಕೆಯನ್ನು[37] ನೋಡಿದರೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರರ ಉದ್ದೇಶ ತಮ್ಮ ಜಾತಿ ಎಲ್ಲ ರೀತಿಯಿಂದಲೂ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿಗಿಂತ ಕಡಿಮೆಯದಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವುದಷ್ಟೇ ಆಗಿತ್ತು ಎನ್ನುವುದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ.

ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಮದ್ರಾಸಿನಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವಿರೋಧಿ ಚಳುವಳಿ ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿ ಸಂಪೂರ್ಣ ಭಿನ್ನವಾಗಿತ್ತು ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಅಲ್ಲಿ ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೇ ಪ್ರಮುಖ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿತ್ತು. ಅಂತಹ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ನಿರ್ಮೂಲನ ಮಾಡುವುದೇ ರಾಮಸ್ವಾಮಿ ನಾಯ್ಕರ್ ನೇತೃತ್ವದ ಚಳುವಳಿಯ ಗುರಿಯಾಗಿತ್ತು. ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಕಾರಣೀಭೂತರು ಎನ್ನುವ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಅದು

---

36. ಸುಬ್ರಾಯ ಚೆಟ್ಟಿ ಮತ್ತು ಲಿಂಗೇಗೌಡ, ಅದೇ, ಪು. 82
37. ನೋಡಿ, ಯಾನ ಹೆಟ್ಟೆ ಪು. 148,

ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವಿರೋಧಿ ಚಳುವಳಿಯಾಗಿತ್ತು. ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಸೇವೆಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರರಿಗೆ ಮೀಸಲಾತಿ ಒಂದು ಮುಖ್ಯ ಬೇಡಿಕೆಯಾಗಿತ್ತಾದರೂ ಮದ್ರಾಸಿನ ಚಳುವಳಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಉತ್ತಮ ಸ್ಥಾನಮಾನದ ವಿರುದ್ಧದ ಹೋರಾಟವಾಗಿತ್ತು. ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಸ್ಥಳಗಳಲ್ಲಿ 'ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿಗೆ ಮಾತ್ರ' ಎನ್ನುವ ಫಲಕ ಹೊತ್ತ ಕುಡಿಯುವ ನೀರಿನ ವ್ಯವಸ್ಥೆ, ರೈಲ್ವೆ ನಿಲ್ದಾಣಗಳು, ವಿಶ್ರಾಂತಿ ಸ್ಥಳ, ಟೀ, ಕಾಫಿ ಹೋಟೇಲುಗಳು ಮುಂತಾದ ವಿಶೇಷ ಸವಲತ್ತುಗಳನ್ನು ರದ್ದು ಪಡಿಸುವುದಕ್ಕೋಸ್ಕರವೂ ಹೋರಾಟ ನಡೆದಿತ್ತು. 1916ರಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾಪಿತವಾದ ವೆಲ್ಲಾಳರ ನೇತೃತ್ವದ ಜಸ್ಟೀಸ್ ಪಕ್ಷ ತನ್ನೆಲ್ಲಾ ಬೇಡಿಕೆಗಳನ್ನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರರ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಮಂಡಿಸುತ್ತಿತ್ತು. ರಾಮಸ್ವಾಮಿ ನಾಯಕರ್ ಭಾಷಣಗಳು, ಹೇಳಿಕೆಗಳು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿದ ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ನಾಶ ಮಾಡುವ ಆಶಯವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದುದು ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ. ಈ ಚಳುವಳಿ ಹಾಕಿಕೊಂಡ ಹಲವಾರು ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳಲ್ಲಿ ಅಂತರ್ಜಾತಿಯ ವಿವಾಹ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಮುಖವಾದದ್ದು. ಮದ್ರಾಸಿನ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರ ಚಳುವಳಿಯ ಈ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಆಯಾಮ ಮೈಸೂರಿನ ಚಳುವಳಿಯಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಕ್ರಮೇಣ ತನ್ನ ಪ್ರಮುಖ ಬೇಡಿಕೆಯಾದ ಆಡಳಿತದಲ್ಲಿ ಮೀಸಲಾತಿಯನ್ನು ಮದ್ರಾಸ್ ಸರ್ಕಾರ ಮನ್ನಿಸಿದ ನಂತರ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರರ ಗುಂಪು ಭಾರತ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ಸಿನೊಂದಿಗೆ ಸೇರುವುದರ ಮೂಲಕ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವಿರೋಧಿ ಮೊನಚನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾ ಬಂದಿತು. 1937ರಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಾದ ಸಿ. ರಾಜಗೋಪಾಲಾಚಾರಿಯವರ ನೇತೃತ್ವದಲ್ಲಿ ಸರಕಾರ ಸ್ಥಾಪಿತಗೊಂಡಾಗ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರರ ಗುಂಪು ಕೇವಲ ಒಂದು ರಾಜಕೀಯ ಶಕ್ತಿ ಗುಂಪಾಗಿ ಉಳಿಯಿತು. ಹೀಗೆ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನವಾಗಿದ್ದರೂ ಅಂತಿಮ ಪರಿಣಾಮದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮೈಸೂರು ಮತ್ತು ಮದ್ರಾಸಿನ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರ ಚಳುವಳಿ ಒಂದೇ ಆಗಿತ್ತು ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು.

ಮೈಸೂರಿನ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರರ ಚಳುವಳಿಯ ಮೂಲ ಪ್ರೇರೇಪಣೆ ಆ ಚಳುವಳಿಯ ನೇತೃತ್ವ ವಹಿಸಿದವರ ಸ್ವಹಿತಾಸಕ್ತಿಯೇ ಎನ್ನುವುದು ಅದರ ಗತಿ ಮತ್ತು ಅದು ಪರ್ಯಾವಸಾನವಾದ ರೀತಿಯಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಹಲವಾರು ಜಾತಿ/ ಕೋಮುಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರ ಗುಂಪಿಗೆ ಸಮಾನ ಆರ್ಥಿಕ ಮತ್ತು ಇತರ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳು ಇರಲಿಲ್ಲ. ಇದು ಚಳುವಳಿಯ ನಾಯಕರುಗಳಿಗೆ ಅನ್ವಯಿಸುವ ಮಾತು. ಜನ ಸಾಮಾನ್ಯರಂತೂ ತಮ್ಮನ್ನು ಚಳುವಳಿಯೊಂದಿಗೆ ನೇರವಾಗಿ ಗುರುತಿಸಿಕೊಂಡಿರಲಿಲ್ಲ. ಜನ ಬೆಂಬಲ ಎಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಇದೆ ಎನ್ನುವುದೇ ನಾಯಕರುಗಳ ರಾಜಕೀಯ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರು ಬಳಸಲ್ಪಟ್ಟರು ಅಷ್ಟೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ನಾಯಕತ್ವ ವಹಿಸಿದವರು ತಮ್ಮ ಪ್ರಮುಖ ಬೇಡಿಕೆ ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಸೇವೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯ – ಈಡೇರಿದ ತಕ್ಷಣ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರ ಗುಂಪಿನ ಆಂತರಿಕ ಸಂಬದ್ಧತೆಯನ್ನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದರಲ್ಲಿ ಆಸಕ್ತಿ ಕಳೆದುಕೊಂಡರು.[38] ಪ್ರೊಫೆಸರ್ ಸಿ. ಆರ್. ರೆಡ್ಡಿಯವರು ಮೈಸೂರಿನಿಂದ ನಿರ್ಗಮಿಸಿದ ನಂತರ 'ಪ್ರಜಾಮಿತ್ರ ಮಂಡಳಿ' ಕೇವಲ ಒಂದು ನೆನಪಾಗಿ ಉಳಿಯಿತು. ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರ ನಾಯಕನೂ ತನ್ನ ರಾಜಕೀಯ

38. ಮೈಸೂರು ಕ್ರೊನಿಕಲ್ 14, 28 ಮೆ, 13ಅಕ್ಟೋಬರ್, 1922ಕರ್ನಾಟಕ ರಾಜ್ಯ ಪತ್ರಾಗಾರ.

ಬುಡವನ್ನು ಭದ್ರಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ತನ್ನ ಜಾತಿಯವರ ಸಂಘಟನೆಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿದ್ದನ್ನು ನಾವು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ರಾಜಕೀಯ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಜಾತಿ ಪ್ರಮುಖ ಸಾಧನವಾಯಿತು. ಲೀಲಾ ಧುಷ್ಕಿನ್ ಹೇಳುವಂತೆ ಪ್ರಜಾಮಿತ್ರ ಮಂಡಳಿಯ ನಾಯಕರುಗಳು

> "ಹೊರನೋಟಕ್ಕೆ ತಮ್ಮ ಕೋಮಿನ ಎಲ್ಲಾ ಜನರ ಸ್ವನಿಯಾಮಿತ ಪ್ರತಿನಿಧಿಗಳಂತೆ ಮಾತನಾಡಿದರೂ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ತಮ್ಮಂತೆ ನಗರದಲ್ಲಿ ವಾಸಿಸುತ್ತಿದ್ದವರ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳನ್ನು ರಕ್ಷಿಸುವಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಆಸಕ್ತರಾಗಿದ್ದಂತೆ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ."[40]

ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರ ಮುಖಂಡರ ನಾಯಕತ್ವ ಜಾತಿಯ ಎಲ್ಲರ ಹಿತವನ್ನು ರಕ್ಷಿಸಲು ಸಹಾಯಕವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅವರ ಹಿತವನ್ನಂತೂ ಜಾತಿಯ ಜನರ ಬೆಂಬಲದಿಂದ ರಕ್ಷಿಸಿಕೊಂಡರು. ಹಾಗೆಯೇ ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ರಾಜ್ಯದ ಅಧಿಕಾರದ ಚುಕ್ಕಾಣಿ ಹಿಡಿದ ಮಹಾರಾಜರ ಅನುಕೂಲಕ್ಕೂ ಬಂದಿತು.

ಮಿಲ್ಲರ್ ವರದಿ ಆಧಾರಿತ ಮೀಸಲಾತಿ ಎಲ್ಲಾ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರರನ್ನು ತೃಪ್ತಿಪಡಿಸುವಲ್ಲಿ ವಿಫಲವಾಯಿತು. ಇದಕ್ಕೆ ಎರಡು ಪ್ರಮುಖ ಕಾರಣಗಳಿವೆ. ಒಂದು: ಈ ಮೊದಲೇ ತಿಳಿಸಿರುವಂತೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರರಲ್ಲಿಯೂ ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸದ ಸವಲತ್ತುಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದವರೆಂದರೆ ಗ್ರಾಮೀಣ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿ ಪ್ರಬಲರಾಗಿದ್ದ ಲಿಂಗಾಯಿತರು ಮತ್ತು ಒಕ್ಕಲಿಗರು. ಇತರ ಜಾತಿಯವರಿಗೆ ಮೀಸಲಾತಿಯ ಸೌಲಭ್ಯ ಇದ್ದರೂ ಎಲ್ಲೋ ಕೆಲವು ಅಪವಾದಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಸೇವೆಯಲ್ಲಿ ನೇಮಕಾತಿ ಪಡೆಯಲು ಬೇಕಾದ ವಿದ್ಯಾರ್ಹತೆ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಎರಡು: ವಿದ್ಯಾರ್ಹತೆ ಪಡೆದ ಎಲ್ಲರನ್ನೂ ನೇಮಕ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವಷ್ಟು ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಹುದ್ದೆಗಳೂ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಇದರ ಪರಿಣಾಮದಿಂದಲೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರರಲ್ಲೇ ಒಡಕು ಉಂಟಾದದ್ದು. ಮುಸ್ಲಿಮರು ಮತ್ತು ಆದಿ ಕರ್ನಾಟಕ (ಈಗಿನ ಪರಿಶಿಷ್ಟ ಜಾತಿ) ಜನಾಂಗದವರಿಗೆ ಮಿಲ್ಲರ್ ವರದಿಯಿಂದ ತಮಗೆ ಯಾವುದೇ ಬಗೆಯ ಅನುಕೂಲವಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದರ ಬಗ್ಗೆಯೇ ಅನುಮಾನ ಉಂಟಾಯಿತು. ಒಕ್ಕಲಿಗರಲ್ಲಿ ಕೆಲವರಿಗೆ ಅನುಕೂಲವಾದರೂ ಲಿಂಗಾಯಿತರಿಗಿಂತ ಸಂಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಜಾಸ್ತಿ ಇರುವ ತಮಗೆ (ರಾಜ್ಯ ಪುನರ್ವಿಂಗಡಣೆಯಾಗುವ ಮೊದಲು ಆ ಸ್ಥಿತಿ ಇತ್ತು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನೆನಪಿಡಬೇಕು) ಅವರಿಗಿಂತ ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯ ಕಡಿಮೆ ಇದೆ ಎನ್ನುವ ಅತೃಪ್ತಿ ಇತ್ತು. 1930ರಲ್ಲಿ ಹೆಚ್. ಬಿ. ಗುಂಡಪ್ಪ ಗೌಡ ಎನ್ನುವ ಒಕ್ಕಲಿಗ ನಾಯಕರು ಮಿಲ್ಲರ್ ವರದಿಯ ಜಾರಿಯ ನಂತರ ಗಜೆಟೆಡ್ ಹುದ್ದೆಗಳಲ್ಲಿ ವಿವಿಧ ಕೋಮಿನವರ ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯ ಎಷ್ಟು ಎಂಬುದನ್ನು ವಿಚಾರಣೆ ನಡೆಸಲು ಒಂದು ಸಮಿತಿಯನ್ನು ನೇಮಕ ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಕೇಳಿ ನಿರ್ಣಯ ಮಂಡಿಸಿದರು.[41] ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರರಲ್ಲಿನ ಈ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯ

---

39. ಜಸ್ಟೀಸ್ ಪಾರ್ಟಿ ಇಯರ್ ಬುಕ್ 1929, ಮದ್ರಾಸ್ ಪು. 753-5, ಮದ್ರಾಸ್ ರಾಜ್ಯ ಪತ್ರಾಗಾರ.
40. ಧುಷ್ಕಿನ್ ಲೀಲಾ ಯಾನ್ ಹೆಚ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿತ ಪು. 151.
41. ಮೈಸೂರು ಪ್ರತಿನಿಧಿ ಸಭೆಯ ನಡಾವಳಿ ಅಕ್ಟೋಬರ್, 1930, ಪು. 181

ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿಗೆ ಅನುಕೂಲಕರವಾಗಿತ್ತು. ಆಡಳಿತದಲ್ಲಿ ಅವರ ಪ್ರಾಬಲ್ಯ ಎಂದಿನಂತೆಯೇ ಮುಂದುವರೆಯಿತು. ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರರ ಸಂಘಟನೆಯನ್ನು ದುರ್ಬಲಗೊಳಿಸಲು ಈ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಅತ್ಯಂತ ಕೆಳ ಜಾತಿಗೆ ಸೇರಿದವರನ್ನು ಸಂಘಟಿಸಲು ನೆರವಾದರು.[42] 1929ರಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಹಿಂದೂ ಮುಸ್ಲಿಂ ಕೋಮು ಗಲಭೆಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಕೈವಾಡವಿತ್ತೆಂಬ ಅಪವಾದವನ್ನು ಈ ಮೊದಲೆ ತಿಳಿಸಲಾಗಿದೆ.[43] ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರರ ನಡುವಿನ ಒಡಕು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಪ್ರಾಬಲ್ಯ ಎಂದಿನಂತೆ ಮುಂದುವರಿಯಲು ನೆರವಾಯಿತು. 1925-26ರಲ್ಲಿ 3ಜನ ಮತ್ತು 1926-27ರಲ್ಲಿ 6ಜನ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಡೆಪ್ಯೂಟಿ ಅಮಲ್ದಾರ್ ಹುದ್ದೆಯಿಂದ ಅಮಲ್ದಾರ್ ಹುದ್ದೆಗೆ ಬಡ್ತಿ ಹೊಂದಿದರು. ಇದೇ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ 66ಗಜೆಟೆಡ್ ಹುದ್ದೆಗಳಲ್ಲಿ 26ಹುದ್ದೆಗಳಿಗೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ನೇಮಕಗೊಂಡರು. ಇನ್ನುಳಿದ ಕೆಳಹಂತದ ಹುದ್ದೆಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಂತೆ 1918ನೇ ಇಸವಿಗೆ ಹೋಲಿಸಿದರೆ 1930ರಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖ ಕೋಮುಗಳ ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯ ಈ ಕೆಳಗಿನಂತಿದೆ.

ಜಾತಿ	ಶೇಕಡವಾರು ಹುದ್ದೆಗಳು 1918ರಲ್ಲಿ	ಶೇಕಡವಾರು ಹುದ್ದೆಗಳು 1930ರಲ್ಲಿ	ಶೇಕಡವಾರು ಜನಸಂಖ್ಯೆ
ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು	69.6	54.1	3.8
ಲಿಂಗಾಯಿತರು	3.6	7.7	12.0
ಒಕ್ಕಲಿಗರು	2.4	4.4	20.4

ಮೂಲ: ಮನೂರ್, ಜೇಮ್ಸ್ ಉಲ್ಲೇಖಿತ ಪು. 64

ಅಮುಲ್ದಾರ್ ಹುದ್ದೆಗಳಲ್ಲಿ ಅದು ಇನ್ನಷ್ಟು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಪರವಾಗಿತ್ತು. 1925 ರಿಂದ 1929ರ ವರೆಗೆ ಈ ಹುದ್ದೆಗೆ ನೇಮಕಗೊಂಡ ವಿವಿಧ ಜಾತಿಗಳ ಸಂಖ್ಯೆ ಈ ರೀತಿ ಇದೆ.

ಜಾತಿ	1925-26	1926-27	1927-28	1928-29	ಒಟ್ಟು
ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು	9	18	4	4	35
ಲಿಂಗಾಯಿತರು	1	1	2	-	4
ಒಕ್ಕಲಿಗರು	1	1	1	-	3
ಮುಸ್ಲಿಮರು	-	4	4	1	9
ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ನರು	-	1	2	-	3
ಮೊದಲಿಯಾರರು	-	-	1	-	1
ಇತರೆ	3	3	3	2	11

ಮೂಲ: ಮೈಸೂರು ಪ್ರತಿನಿಧಿ ಸಭೆಯ ನಡಾವಳಿ, 1929 ಪು. 363

42. ಹೆಟ್ನೆ ಯಾನ್, ಪು. 148
43. "ಬೆಂಗಳೂರ್ ಡಿಸ್ಟರ್ಬನ್ಸಸ್ ಕಮಿಟಿ ರಿಪೋರ್ಟ್" ಕರ್ನಾಟಕ ರಾಜ್ಯ ಪತ್ರಾಗಾರ, ಪು. 75-76.

1930ರಲ್ಲಿ ಗಜೆಟೆಡ್ ಹುದ್ದೆಗಳ ನೇಮಕಾತಿಯ (ರೂ. 250 ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೂ ಮೇಲ್ಪಟ್ಟು ಸಂಬಳ ಪಡೆಯುತ್ತಿದ್ದವರು) ಸ್ಥಿತಿ ಈ ರೀತಿ ಇತ್ತು.

ಜಾತಿ	ಗಜೆಟೆಡ್ ಅಧಿಕಾರಿಗಳ ಸಂಖ್ಯೆ
ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು	45
ಲಿಂಗಾಯಿತರು	17
ಒಕ್ಕಲಿಗರು	10
ಮುಸ್ಲಿಮರು	32
ಮೊದಲಿಯಾರರು	13
ಇತರೆ (e)	16

(e) ಇತರೆಯವರೆಂದರೆ ನಾಯ್ಡುಗಳು (8), ಮರಾಠರು (3), ರಜಪೂತರು(2), ಮತ್ತು ವೈಶ್ಯರು (3).

ಮೂಲ: ಮೈಸೂರು ಪ್ರತಿನಿಧಿ ಸಭೆಯ ನಡಾವಳಿ, ಅಕ್ಟೋಬರ್, 1930, ಪು. 254.

ಜಾತಿ ರಾಜಕೀಯದ ವರಸೆ ಇದೇ ರೀತಿ ಮುಂದುವರೆದಿದ್ದರೆ ಮೈಸೂರಿನ ರಾಜಕೀಯ ಯಾವ ರೂಪು ತಳೆಯುತ್ತಿತ್ತೋ. ಆದರೆ ಉತ್ತರ ಭಾರತದಾದ್ಯಂತ ಮಹಾತ್ಮ ಗಾಂಧಿಯವರ ನೇತೃತ್ವದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ದೇಶದ ರಾಜಕೀಯಕ್ಕೆ ಮಹತ್ತರ ತಿರುವು ನೀಡುತ್ತಿದ್ದು ಅದರ ಗಾಳಿ ದಕ್ಷಿಣಕ್ಕೂ ಬೀಸಲಾರಂಭಿಸಿತು. ಅದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಮೈಸೂರಿನ ರಾಜಕೀಯ ತಾತ್ಕಾಲಿಕವಾಗಿಯಾದರೂ ಹೇಗೆ ಬದಲಾಯಿತು, ಮತ್ತು ವಿವಿಧ ಜಾತಿ/ಕೋಮುಗಳ ರಾಜಕೀಯ ಧ್ರುವೀಕರಣ ಹೇಗಾಯಿತು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತವಾಗಿ ನೋಡುವುದು ಅಗತ್ಯ.

ಭಾರತ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ಪ್ರವೇಶ

ಈ ಮೊದಲೇ ಹೇಳಿರುವಂತೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರರನ್ನು ಎರಡು ಗುಂಪುಗಳಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸಬಹುದು. ಹಳೆಯ ತಲೆಮಾರಿನವರು ಮತ್ತು ಹೊಸ ಜನಾಂಗದವರು. ಇವರಲ್ಲಿದ್ದ ಮುಖ್ಯ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೆಂದರೆ ಹಳೆಯ ತಲೆಮಾರಿನ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರರು ಗ್ರಾಮೀಣ ಪ್ರದೇಶದಿಂದ ಬಂದವರಾಗಿದ್ದು ಅವರ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ವಾಸ್ತವತೆಗೆ ಸೀಮಿತವಾಗಿತ್ತು. ವೈಯಕ್ತಿಕ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡ ಇವರಿಗೆ ತಮ್ಮ ಅಭ್ಯುದಯವನ್ನು ಇಡೀ ರಾಷ್ಟ್ರದ ಅಭ್ಯುದಯದ ಜೊತೆಗೆ ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಸಾಧ್ಯವಾಗಲಿಲ್ಲ. ವೈಯಕ್ತಿಕ ಆಸಕ್ತಿಯನ್ನು ಮೀರಿ ಎಲ್ಲರ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯನ್ನು ಯೋಚಿಸುವವರೂ ಸಹ ಜಾತಿಯ ಚೌಕಟ್ಟಿನೊಳಗೆ ಅದನ್ನು ಸಾಧಿಸುವ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದರು. ಈ ಮನೋಭಾವನೆ ಆಧುನಿಕ ರಾಷ್ಟ್ರದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಸಂಕುಚಿತ ಮನೋಭಾವನೆ ಎನಿಸಿಕೊಂಡಿತು. ಆದರೆ ಅವರು ಬೆಳೆದು ಬಂದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅದು ಸಂಕುಚಿತವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ನಾಗರಿಕ ಸಮಾಜದ ವಿವಿಧ ಶಕ್ತಿಗಳು ಆಧುನಿಕ ರಾಜ್ಯವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ

ಪಾತ್ರವನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಇದು. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ ಅವರು ತಮ್ಮನ್ನು ಕೋಮುವಾದಿಗಳು ಎಂದು ಯಾವ ಸಂಕೋಚವಿಲ್ಲದೆ ಕರೆದುಕೊಂಡಿದ್ದು. ಹೊಸ ತಲೆಮಾರಿಗೆ ಸೇರಿದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರರು ತಾವು ಪಡೆದ ಆಧುನಿಕ ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸ, ರಾಷ್ಟ್ರ ರಾಜಕೀಯದ ಒಡನಾಟ, ಇವುಗಳಿಂದ ಹಳೆ ತಲೆಮಾರಿನವರಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯದೇ ಆದ ಪ್ರಾಪಂಚಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ಹೊಂದಿದ್ದರು. 1928ರ ನಂತರ ಈ ಹೊಸ ತಲೆಮಾರಿನವರ ಪ್ರವೇಶದಿಂದಾಗಿ ಮೈಸೂರಿನ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರ ರಾಜಕೀಯದ ಸ್ವರೂಪ ಬದಲಾಯಿತು. ಮಹಾತ್ಮ ಗಾಂಧಿಯವರ ಪ್ರಭಾವ, ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಇಂಡಿಯಾದ ರಾಜಕೀಯದ ಅರಿವು ಇವುಗಳಿಂದ ಇವರ ಪ್ರಾಪಂಚಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ಹಳೆಯ ತಲೆಮಾರಿನವರಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ವಿಶಾಲವಾಗಿತ್ತು. ಭಾರತೀಯತೆ ಎಂಬುದು ಬ್ರಿಟಿಷ್ ವಿರೋಧಿ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಾಗಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವಿರೋಧಿ ಜಾತಿ ರಾಜಕೀಯದ ಸ್ಥಾನವನ್ನಾಕ್ರಮಿಸಿತು. ಇದರರ್ಥ ಇವರುಗಳಿಗೆ ಜಾತಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ ಎಂದಲ್ಲ. ಬ್ರಿಟಿಷರ ವಿರುದ್ಧ ಹೋರಾಡುವುದು ಇವರಿಗೆ ತಮ್ಮ ಜಾತಿ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಪೋಷಿಸುವುದಕ್ಕಿಂತ ಪ್ರಮುಖವಾಗಿತ್ತು ಎಂದರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ತಮ್ಮ ಉದ್ದೇಶ ಈಡೇರಿದ ನಂತರ, ಅಂದರೆ ಭಾರತಕ್ಕೆ ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಆಡಳಿತದಿಂದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಲಭಿಸಿದ ನಂತರ ಇವರುಗಳು ಜನನಾಯಕರಾಗಲು ಜಾತಿಯನ್ನೇ ಮತ್ತೆ ಆಶ್ರಯಿಸುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಯಿತು. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಚಳುವಳಿ ಜಾತಿಯನ್ನು ತಾತ್ಕಾಲಿಕವಾಗಿ ಬದಿಗೊತ್ತಿತ್ತು ಅಷ್ಟೇ. ಬ್ರಿಟಿಷರ ವಿರುದ್ಧ ಹೋರಾಡಲು ಜಾತಿ ಪ್ರಶ್ನೆ ಒಂದು ಅಡ್ಡಿಯಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಬದಿಗೊತ್ತುವ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ಸಿನ ಕಾರ್ಯತಂತ್ರವೂ ಕಾರಣವಾಗಿದ್ದನ್ನು ನಾವು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಜಾತಿ ಕೇವಲ ಬದಿಗೊತ್ತಲ್ಪಟ್ಟಿತ್ತು ಅಷ್ಟೇ. ಜಾತಿಯ ವಿರುದ್ಧವೇ ಹೋರಾಡುವುದು ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ಸಿನ ಆಗಿನ ಉದ್ದೇಶಕ್ಕೆ ಸರಿಹೊಂದುವಂತಹುದಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಹಾಗಾಗಿದ್ದಲ್ಲಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಚಳುವಳಿ ದುರ್ಬಲವಾಗುವ ಅಪಾಯವನ್ನು ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ಮನಗಂಡಿತ್ತು. ಆದರೆ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ಜಾತಿ ರಾಜಕೀಯದಿಂದ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಮುಕ್ತವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಜಾತಿ ಆಧಾರಿತ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಹಾಗಾಗುವುದು ಸಾಧ್ಯವೂ ಇರಲಿಲ್ಲ. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ಮೈಸೂರು ಸಂಸ್ಥಾನದ ರಾಜಕೀಯವನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸಿದ್ದು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಮೂಲಕ. 1920ರಲ್ಲಿ 'ಖಲೀಫತ್ ಸಮಿತಿ' ಬೆಂಗಳೂರಿನಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾಪಿತಗೊಂಡು ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ಸಿನೊಡನೆ ತನ್ನ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಸಾರಿತಾದರೂ ಇದರ ಪ್ರಭಾವ ಬಹಳ ಕಾಲ ಮುಂದುವರೆಯಲಿಲ್ಲ ಮತ್ತು ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ಮೈಸೂರಿನಲ್ಲಿ ಕಾಲೂರಲು ಹೆಚ್ಚು ಸಹಕಾರಿಯಾಗಲಿಲ್ಲ.

ಮೈಸೂರಿನಲ್ಲಿ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ತತ್ವವನ್ನು ಪ್ರಚಾರ ಪಡಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನ ಪಟ್ಟವರಲ್ಲಿ ಎರಡು ಗುಂಪುಗಳನ್ನು ಜೇಮ್ಸ್ ಮನೋರ್ ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ.[44] ಮೊದಲನೆಯ ಗುಂಪನ್ನು 'ಸಂಭಾವಿತ ಗಣ್ಯರು'[45] (ಜಂಟೀಲ್ ಪ್ಯಾಟ್ರೀಷಿಯನ್ಸ್) ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ. ಈ ಗುಂಪಿಗೆ ಸೇರಿದ ಎಸ್. ಎಸ್. ಸೆಟ್ಲೂರ್, ಪಿ. ಪುಟ್ಟಣ್ಣ ಚೆಟ್ಟಿ ಮೊದಲಾದವರಿಗೆ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ಕೆಲಸವೆಂದರೆ ಅದರ ಉನ್ನತ ಆದರ್ಶಗಳನ್ನು ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಭಾಷಣಗಳ

44. ಜೇಮ್ಸ್ ಮನೋರ್ (ಉಲ್ಲೇಖಿತ) ಪು. 76.
45. ಅದೇ

ಮೂಲಕ ಪ್ರಚಾರ ಪಡಿಸುವುದು. ಇವರಿಗೆ ಅಧಿಕಾರದ ರಾಜಕೀಯದಲ್ಲಿ ಆಸಕ್ತಿ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಎರಡನೆಯ ಗುಂಪಿಗೆ ಸೇರಿದವರು ಮಧ್ಯಮ ವರ್ಗದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು. ಇವರಿಗೆ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ತತ್ವಗಳಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರರ ರಾಜಕೀಯದಿಂದ ಪಟ್ಟಣದಲ್ಲಿ ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದ ತಮ್ಮ ಸ್ಥಾನಮಾನವನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಮುಖ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ಅಧಿಕಾರ ಗಳಿಕೆಯ ಸ್ಪರ್ಧೆಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರರು ಹೆಚ್ಚು ಹೆಚ್ಚು ಅಪಾಯಕಾರಿಯಾಗಿ ಕಂಡಿದ್ದರಿಂದ ಇಡೀ ದೇಶದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಗಳಿಕೆಯ ಆದರ್ಶವನ್ನು ಹೊತ್ತ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ಸನ್ನು ಬೆಂಬಲಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರರ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ರಾಜಕೀಯವನ್ನು ಸಂಕುಚಿತ, ಕ್ಷುಲ್ಲಕವೆಂದು ತೋರಿಸುವ ಅವಕಾಶ ದೊರೆಯಿತು. ಈ ಮಾತು ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ಸನ್ನು ಜನಪ್ರಿಯ ಮಾಡಲು ತೊಡಗಿದ ಎಲ್ಲಾ ನಾಯಕರುಗಳಿಗೂ ಅನ್ವಯಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ಸಿನ ಪ್ರಭಾವ ಕೆಲವರ ಮೇಲಾದರೂ ದಟ್ಟವಾಗಿತ್ತು. ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ಬೆಂಗಳೂರಿನಲ್ಲಿ ಭದ್ರವಾಗಿ ತಳವೂರುವಂತೆ ಮಾಡಿದವರಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖರೆಂದರೆ ಬೆಂಗಳೂರಿನ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವಕೀಲರಾದ ಕೆ. ಟಿ. ಭಾಷ್ಯಂ. ಇವರು ವೈಯುಕ್ತಿಕವಾಗಿ ಜಾತಿವಾದಿಗಳಾಗಿರದಿದ್ದರೂ ಮೈಸೂರು ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ಜಾತ್ಯಾತೀತವಾಗುವಂತೆ ಮಾಡಲು ಸಫಲರಾಗಲಿಲ್ಲ. ಆರಂಭದಲ್ಲಿಯಾದರೂ ಇವರ ಸುತ್ತಮುತ್ತ ಇದ್ದ ಎಲ್ಲಾ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ಸಿಗರೂ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರೇ ಆಗಿದ್ದರು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ - ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರರ ರಾಜಕೀಯದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಬೆಂಗಳೂರಿನಲ್ಲಲ್ಲದೆ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ಪ್ರಚಾರ ಆರಂಭಿಸಿದ ಇತರ ಕೇಂದ್ರಗಳಾದ ಮೈಸೂರು, ತುಮಕೂರು ಮತ್ತು ತೀರ್ಥಹಳ್ಳಿಯಲ್ಲೂ ಮೊದಲು ನೇತೃತ್ವ ವಹಿಸಿದವರಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಿನವರು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರೇ ಆಗಿದ್ದರು.

ಮೈಸೂರು ಸಂಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ಚಟುವಟಿಕೆ ಚುರುಕಾದದ್ದು ಹೊಸ ತಲೆಮಾರಿನ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರರ ಪ್ರವೇಶದಿಂದ. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಚಿಂತನೆ, ಭಾರತದ ಗತಕಾಲದ ಇತಿಹಾಸ, ಇವುಗಳಿಂದ ಪ್ರಭಾವಿತರಾದ ಇವರು ಹಳೆ ತಲೆಮಾರಿನವರಂತೆ ಕೇವಲ ಆಡಳಿತದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯಕ್ಕೋಸ್ಕರ ತಮ್ಮನ್ನು ತಾವು ಮಹರಾಜರ ಆಳ್ವಿಕೆಗೆ ಮಾರಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಿದ್ಧರಿರಲಿಲ್ಲ. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಚಿಂತನೆ ಮತ್ತು ಮಹಾತ್ಮ ಗಾಂಧಿಯವರ ಪ್ರಭಾವ ಇವರ ಮೇಲೆ ಜಾಸ್ತಿಯಾದಂತೆ ಮೈಸೂರು ಸಂಸ್ಥಾನದ ಸರಕಾರದ ಮೇಲೆ ಇವರ ತಿರಸ್ಕಾರ, ಅಸಹನೆ ಹೆಚ್ಚಾಗುತ್ತಾ ಹೋಯಿತು. ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರರಿಗೆ ಸರಕಾರಿ ಹುದ್ದೆ ಸಿಕ್ಕಿದ ನಂತರ ಅತ್ಯಂತ ನಿಧಾನಗತಿಯಲ್ಲಿ ಬಡ್ತಿ ಸಿಗುತ್ತಿದ್ದುದು ಇವರ ಅಸಮಧಾನಕ್ಕೆ ಮತ್ತೊಂದು ಕಾರಣ ಎಂದು ಜೇಮ್ಸ್ ಮನೋರ್ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಪಡುತ್ತಾರೆ.[46]

1920ರ ವೇಳೆಗಾಗಲೇ ಮೈಸೂರಿನಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ರಾಜಕೀಯ ಸಂಘ ತನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ' ವನ್ನು ಹೊಂದಿರಬೇಕಾದ್ದು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗುವಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರರು ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ಚಳುವಳಿಯಿಂದ ಪ್ರಭಾವಿತರಾಗಿದ್ದರು. ಇಲ್ಲಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವೆಂದರೆ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವೆ ಆಗಿತ್ತು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಬೇರೆ ಹೇಳಬೇಕಿಲ್ಲ.

46. ಅದೇ ಪು. 89

ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರರು ತಮ್ಮ ರಾಜಕೀಯ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರನ್ನು ಸೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಮೂಲಕ ಕೇವಲ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಮನೋಭಾವನೆಯನ್ನು ಮೀರಿ ನಿಲ್ಲಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದರು. ತಾತ್ಕಾಲಿಕವಾಗಿಯಾದರೂ ಜಾತಿಯ ಮನೋಭಾವನೆಯನ್ನು ಮೀರಿ ನಿಲ್ಲುವ ಪ್ರಯತ್ನ ನಡೆಯಿತು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಹಲವು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಮತ್ತು ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರರು ತಮ್ಮ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿದ್ದ ಜಾತಿ ನಾಮಾಂಕಿತವನ್ನು ತೆಗೆದು ಹಾಕಿದರು.[47] ಆದರೆ ಇಂತಹ ಅಷ್ಟೇನು ಪ್ರಮುಖವಲ್ಲದ ಘಟನೆಗಳು ಮೈಸೂರಿನ ಜಾತಿ ರಾಜಕೀಯವನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿಸಲು ಅಸಮರ್ಥವಾದವು. ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ಮತ್ತು ಗಾಂಧಿಯ ಹೆಸರುಗಳು ರಾಜಕೀಯವಾಗಿ ಚಲಾವಣೆಗೆ ಬರಲು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದ್ದರೂ ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ, ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರರ ಯೋಚನಾ ಕ್ರಮವನ್ನೇನೂ ಬದಲಾಯಿಸಲಿಲ್ಲ. 1930ರಲ್ಲಿ ಪ್ರಜಾ ಪಕ್ಷಕ್ಕೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರನ್ನು ಆಹ್ವಾನಿಸಲಾಯಿ ತಾದರೂ ಪಕ್ಷದ ಸದಸ್ಯತ್ವ ವಾಸ್ತವದಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರರಿಗೆ ಸೀಮಿತವಾಗಿತ್ತು.[48] ಅಲ್ಲದೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರರು 'ಜವಾಬ್ದಾರಿಯುತ ಸರಕಾರ' ಮುಂತಾದ ಘೋಷಣೆಗಳನ್ನು ಮಾಡಿದರೂ ನಿಜವಾದ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವ ತಮ್ಮ ಸವಲತ್ತುಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಕಸಿದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆಂಬ ಹೆದರಿಕೆಯೂ ಇತ್ತು. ಮಹಾತ್ಮ ಗಾಂಧಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಗೌರವದಿಂದ ಮಾತನಾಡಿದರೂ ಗಾಂಧಿ ತತ್ವ ಇವರ ಯುರೋಪಿಯನ್ ಮಾದರಿಯ ಸೂಟು, ಬೂಟುಗಳನ್ನು ಕಿತ್ತೊಗೆಯುವಷ್ಟು ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿರಲಿಲ್ಲ.[49] ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರರಿಗೆ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ಬಗ್ಗೆ ಅದರ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿ ಚಿಂತನೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಗೌರವವಿತ್ತಾದರೂ ಅದು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಹಿಡಿತದಲ್ಲಿದ್ದುದರಿಂದ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ಸದಸ್ಯತ್ವವನ್ನು ಪಡೆಯುವಲ್ಲಿ ಅವರು ಯಾವ ಉತ್ಸಾಹವನ್ನು ತೋರಿಸಲಿಲ್ಲ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿಗೆ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ಸಿನ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ತತ್ವಕ್ಕಿಂತ ತಾವು ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರರಷ್ಟು ಸಂಕುಚಿತವಾದಿಗಳಲ್ಲ ಎಂದು ತೋರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದ್ದಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ.

1935ರ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಬಹಳಷ್ಟು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಮತ್ತು ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರ ಮುಖಂಡರಲ್ಲಿ ಸಾಮ್ಯತೆ ಇದ್ದದ್ದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಸಹಮತಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯವೇ ಜಾಸ್ತಿ ಇದ್ದುದರಿಂದ ಇವರಿಬ್ಬರೂ ಒಟ್ಟಾಗಿ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ಬ್ಯಾನರಿನಡಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವುದು ಸಾಧ್ಯವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ಭಿನ್ನತೆ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಮುಖವಾಗಿತ್ತು. ಅದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಅವರ ರಾಜಕೀಯ ವಿಧಾನವೂ ಭಿನ್ನವಾಗಿತ್ತು. ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿಗೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರರು ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ಸೇರಲು ಇರಬೇಕಾದ ಅರ್ಹತೆ ಎಂದರೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರರು ಒಂದು ವಿಭಿನ್ನ ರಾಜಕೀಯ ಗುಂಪಾಗಿ ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳದೆ ಇರುವುದು. ಆದರೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರರಿಗೆ ತಮ್ಮನ್ನು ಹಾಗೆ

---

47. ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ಸ್ ನಾಯಕರಾದ ಕೆ. ಟಿ. ಭಾಷ್ಯಂ ಅಯ್ಯಂಗಾರ್ ತಮ್ಮ ಹೆಸರಿನಿಂದ 'ಅಯ್ಯಂಗಾರ್'ನ್ನು ಭೂಪಾಲಂ ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಸೆಟ್ಟಿಯವರು 'ಸೆಟ್ಟಿ'ಯನ್ನು ತೆಗೆಯಲು ನಿರ್ಧರಿಸಿದರು. ಜೇಮ್ಸ್ ಮನೋರ್ ಉಲ್ಲೇಖಿತ ಪು. 221
48. ಕೆ. ಸಿ. ರೆಡ್ಡಿಯವರ ಭಾಷಣ ದಿ ಹಿಂದೂ, ಬೆಂಗಳೂರು, ಜನವರಿ 4, 1935 ಜೇಮ್ಸ್ ಮನೋರ್, ಉಲ್ಲೇಖಿತ, ಪು. 221.
49. ಪೀಪಲ್ಸ್ ಫೆಡರೇಷನ್‌ನ ಭಾವಚಿತ್ರದಲ್ಲಿ ಇದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆಂದು ಮನೋರ್ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಜೇಮ್ಸ್ ಮನೋರ್, ಪು. 90.

ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳದಿದ್ದರೆ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ಸೇರುವುದರಿಂದ ಯಾವ ಪ್ರಯೋಜನವೂ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ಸದಸ್ಯತ್ವಕ್ಕೆ ನೊಂದಾವಣೆ ಮಾಡಲು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು 1923ರಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ ಪ್ರಯತ್ನಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತ ನಿರುತ್ಸಾಹದಾಯಕ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ಬಂದಿತ್ತು.[50]

ಇಷ್ಟೆಲ್ಲಾ ಅಡೆತಡೆಗಳಿದ್ದರೂ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಮತ್ತು ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರರು ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ಅಡಿಯಲ್ಲಿ ಒಗ್ಗಟ್ಟಾಗಿ ರಾಜಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾದದ್ದು ಮೂರು ಕಾರಣಗಳಿಂದ. ಮೊದಲನೆಯದು, ರಾಷ್ಟ್ರಾದ್ಯಂತ ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದ ಮಹಾತ್ಮ ಗಾಂಧಿ ನೇತೃತ್ವದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಚಳುವಳಿಯ ಪ್ರಭಾವ. ಎರಡನೆಯದು, ಮಹಾರಾಜ ಸರ್ಕಾರ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರ ಪ್ರತಿನಿಧಿಗಳೊಂದಿಗೆ ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯ ಅಧಿಕಾರ ಹಂಚಿಕೆಯನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ನಿರಾಕರಿಸಿದ್ದುದು. ಮೂರನೆಯದು, ಮೈಸೂರಿನಲ್ಲಿ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರರರನ್ನು ಒಂದು ರಾಜಕೀಯ ಶಕ್ತಿಯಾಗಿ ಗುರುತಿಸಿ ಒಳಹಾಕಿಕೊಂಡದ್ದು. ಇಲ್ಲಿ ಮೈಸೂರು ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ಸಿನ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮೇಲಿನ ಮೂರೂ ಕಾರಣಗಳು ಪ್ರಮುಖವಾಗಿದ್ದರೂ ಮೀಸಲಾತಿಯ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದದ್ದು ಎರಡು ಮತ್ತು ಮೂರನೆಯ ಕಾರಣಗಳು.

ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರ ನಾಯಕರಿಗೆ ತಮ್ಮ ರಾಜಕೀಯ ವರ್ಚಸ್ಸನ್ನು ಬೆಳೆಸಿಕೊಂಡು ಪ್ರಭಾವಶಾಲಿಯಾಗಲು ಇದ್ದ ದಾರಿಯೆಂದರೆ ಪೋಷಕ – ಅವಲಂಬಿ (ಪ್ಯಾಟ್ರನ್ – ಕ್ಲಯೆಂಟ್) ಸಂಬಂಧದ ರಾಜಕೀಯ. ಅಂದರೆ ತಮ್ಮ ಜಾತಿ ಜನರ ಬೆಂಬಲವನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದರೆ ಅವರಿಗೆ ದೊರಕಿದ ಅಧಿಕಾರದ ಫಲವನ್ನು ಜಾತಿ ಆಶ್ರಯಿತರಿಗೂ ವಿತರಿಸುವಂತಿರಬೇಕು. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ತಾವು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಶಾಸನ ಸಮಿತಿ ಮತ್ತು ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ಸಭೆಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಅಧಿಕಾರ ದೊರಕುವಂತಾಗಬೇಕು. ಆದರೆ ರಾಜಪ್ರಭುತ್ವಕ್ಕೆ ತನ್ನ ಆಡಳಿತದ ಹಿತದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಈ ರೀತಿಯ ಯಾವುದೇ ಅಧಿಕಾರ ವಿಕೇಂದ್ರಿಕರಣ ಬೇಕಿರಲಿಲ್ಲ. ಈ ಮೊದಲೆ ತಿಳಿಸಿದಂತೆ ಮಹಾರಾಜರ ಉದ್ದೇಶ ಗ್ರಾಮೀಣ ಪ್ರದೇಶದ ಪ್ರಬಲ ಜಮೀನ್ದಾರರನ್ನು ಒಲಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದೇ ಹೊರತು ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರಿಗೆ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಕೊಡುವುದಲ್ಲ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರರಿಗೇನೂ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವ ಮಾದರಿಯ ಅಧಿಕಾರ ವಿಕೇಂದ್ರಿಕರಣ ಬೇಕಿರಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ತಮ್ಮನ್ನು ಬೆಂಬಲಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಜಾತಿಯ, ಕೋಮಿನ ಜನರಿಗೆ ಪ್ರತಿಫಲದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಏನಾದರೂ ನೀಡುವ ಅವಕಾಶ ಬೇಕಾಗಿತ್ತು ಅಷ್ಟೇ. ಬೇರೆ ಯಾವುದೇ ಜಾತಿರಹಿತ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಈ ರೀತಿಯ ರಾಜ್ಯ ಮತ್ತು ಶ್ರೀಮಂತ ಜಮೀನದಾರರ ನಡುವಿನ ಒಪ್ಪಂದ ರಾಜಕೀಯವಾಗಿ ಶ್ರೀಮಂತ ಮತ್ತು ಬಡವರೆಂಬ ಗುಂಪುಗಳಾಗಿ ಪರ್ಯಾವಸಾನ ಗೊಳ್ಳುತ್ತಿತ್ತೇನೊ. ಜಾತಿಯ ನೆಲೆಗಟ್ಟಿನ ಮೇಲೆ ನಿರ್ಮಿತವಾದ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಇದು ಬೇರೆ ರೀತಿಯ ರಾಜಕೀಯ ಧ್ರುವೀಕರಣಕ್ಕೆಡೆಮಾಡಿಕೊಟ್ಟಿತು. ಅದೇನೆ ಇರಲಿ, ತಮ್ಮ ನೆರೆ ರಾಜ್ಯವಾದ ಮದ್ರಾಸಿನಲ್ಲಿ

50 ಸುಮಾರು 10,000ಸದಸ್ಯರ ನೊಂದಾವಣೆಯ ಗುರಿ ಇದ್ದರೆ ನಿಜವಾಗಿಯೂ ನೊಂದಾವಣೆಯಾದವರ ಸಂಖ್ಯೆ ಮೈಸೂರಿನಲ್ಲಿ ಕೇವಲ 25 ಮಂದಿ ಮೈಸೂರು ಕ್ರೊನಿಕಲ್, ಏಪ್ರಿಲ್ 22, 1923.

ಇದ್ದಷ್ಟೂ ಅಧಿಕಾರ ವಿಕೇಂದ್ರಿಕರಣ ಮೈಸೂರಿನಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದಿದ್ದುದು ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರರಿಗೆ ಭ್ರಮನಿರಸನವನ್ನುಂಟುಮಾಡಿತು. ಮಹಾರಾಜರ ಆಡಳಿತಕ್ಕೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರರು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ಸೇರದಂತೆ ಮಾಡಬೇಕಾದರೆ ಇದ್ದ ಒಂದೇ ದಾರಿಯೆಂದರೆ ಅವರೊಂದಿಗೆ ಅದಷ್ಟೂ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಹಂಚಿಕೊಳ್ಳುವುದು. ಆದರೆ ಹಾಗೆ ಮಾಡದೆ ಇದ್ದುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೆಂದರೆ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ಸಿನ ಚಳುವಳಿ ಬ್ರಿಟಿಷರ ಆಳ್ವಿಕೆಗೊಳಪಟ್ಟ ಪ್ರದೇಶಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಸೀಮಿತವಾಗಿದೆಯೆಂಬ ನಂಬಿಕೆ. ಮಹಾರಾಜರ ಸರ್ಕಾರವೂ ತನ್ನನ್ನು 'ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿ' ಎಂದು ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿದ್ದ ಈ ನಂಬಿಕೆಗೆ ಪುಷ್ಟಿ ಕೊಟ್ಟಿರಬಹುದು.[51] ಇದು ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರರರನ್ನು ಬಹಳ ಗೊಂದಲದಲ್ಲಿ ಕೆಡವಿತು. ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ಸೇರಿ ತಾವು ಮಾತ್ರ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿಗಳೆಂದು ಒಂದು ಕಡೆ ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದರೆ, ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆ ಮಹಾರಾಜರ ಸರ್ಕಾರವನ್ನು ಬೆಂಬಲಿಸುವುದರಿಂದ ತಮಗೆ ಯಾವ ಹೆಚ್ಚುವರಿ ಸವಲತ್ತುಗಳೂ ಸಿಗುವಂತಿರಲಿಲ್ಲ. ಬರುಬರುತ್ತಾ ಸರಕಾರ ಹೆಚ್ಚು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ದಫೇವ ಆಡಳಿತವನ್ನು ನಡೆಸಲು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದ್ದರಿಂದ ಇವರಿಗೆ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ಸೇರುವುದೇ ಉಳಿದ ಮಾರ್ಗ ಎನಿಸಿತು. ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರರ ರಾಜಕೀಯದ ಈ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯಿಂದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ಸೇರಿದ ಎಲ್ಲಾ ನಾಯಕರು ತಮ್ಮ ಸ್ವಹಿತಾಸಕ್ತಿಯನ್ನು ಪ್ರಮುಖವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿದ್ದರೆಂದಾಗಲೀ, ಅವರಿಗೆ ರಾಷ್ಟ್ರದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ನಿಸ್ವಾರ್ಥವಾಗಿ ಹೋರಾಡುವುದು ಮುಖ್ಯವಾಗಿರಲಿಲ್ಲವೆಂದಾಗಲೀ, ತೀರ್ಮಾನಕ್ಕೆ ಬಂದರೆ ತಪ್ಪಾಗುತ್ತದೆ. ಎಲ್ಲಾ ಸ್ವಾರ್ಥವನ್ನೂ ಮೀರಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹೋರಾಟಕ್ಕೆ ತಮ್ಮ ಜೀವವನ್ನು ಮೀಸಲಿಟ್ಟ ಹಲವಾರು ನಾಯಕರು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಲ್ಲೂ, ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರರಲ್ಲೂ ಇದ್ದರು. ಆದರೆ ಪ್ರಸ್ತುತ ಲೇಖನಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿರುವುದು ವೈಯಕ್ತಿಕ ಇಷ್ಟ ಅನಿಷ್ಟಗಳನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿ ಇಡೀ ಚಳುವಳಿ, ಅದನ್ನು ರೂಪಿಸಿದ ಮತ್ತು ಅದರಿಂದ ರೂಪಿತಗೊಂಡ ರಾಜಕೀಯದ ಹಿಂದೆ ಇದ್ದ ಇತರ ಪ್ರಮುಖ ಶಕ್ತಿಗಳಾವುವು ಎಂದು ಗುರುತಿಸುವುದು.

ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿ ಕೇವಲ ಬ್ರಿಟಿಷರ ನೇರ ಆಡಳಿತಕ್ಕೊಳಪಟ್ಟ ಪ್ರದೇಶಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ತನ್ನ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳನ್ನು ಸೀಮಿತಗೊಳಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ಮೈಸೂರು ಸಂಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಕಾರ್ಯಕ್ಷೇತ್ರವನ್ನು ಹಮ್ಮಿಕೊಳ್ಳಲು ಅಷ್ಟೇನು ಆಸಕ್ತಿ ತೋರಿಸಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಕ್ರಮೇಣ 1936ರ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಹರ್ಡಿಕರ್ ಮಂಜಪ್ಪ ಮೊದಲಾದ ನಾಯಕರ ಪ್ರಯತ್ನದಿಂದ ರಾಷ್ಟ್ರಮಟ್ಟದ ನಾಯಕರಾದ ನೆಹರೂ, ಸಂಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ಚಟುವಟಿಕೆಯನ್ನು ಪ್ರೋತ್ಸಾಹಿಸಿದರು[52] 1937ರಲ್ಲಿ ನಡೆಯಲಿದ್ದ ಪ್ರತಿನಿಧಿ ಸಭೆ ಮತ್ತು ಶಾಸನ ಸಮಿತಿಗಳ ಚುನಾವಣೆಗೆ ಸ್ಪರ್ಧಿಸುವ ನಿರ್ಧಾರವನ್ನು ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ಪ್ರಕಟಿಸಿತು.[53] ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರರಿಗೆ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್

51. 1935ರಲ್ಲಿ ಮೈಸೂರಿನಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಭಾರತ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ಸ್‌ನ ಸ್ವರ್ಣ ಹಬ್ಬದ ಸಮಾರಂಭದಲ್ಲಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ಸನ್ನು ಹೊಗಳುವಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು, ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರರು ಮತ್ತು ಮಹಾರಾಜರ ಸರಕಾರ ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಸ್ಪರ್ದಿಸುವಂತಿದ್ದವು. ಹಿಂದೂ 13 ಡಿಸೆಂಬರ್, 1935 (ಜೇಮ್ಸ್ ಮನೋರ್ ಉಲ್ಲೇಖಿತ ಪು. 221).

52. ಉದಾಹರಣೆಗೆ 1936ರಲ್ಲಿ ಮೈಸೂರು ಜಿಲ್ಲೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ಸ್ ಸದಸ್ಯತ್ವ 30 ರಿಂದ 970ಕ್ಕೆ ಏರಿತು. ಹಿಂದೂ ಡಿಸೆಂಬರ್ 5, 1936.

53. ಹಿಂದು ಡಿಸೆಂಬರ್ 10, 1936

ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಚುನಾವಣೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ಪರ್ಧಿಸುವುದು ಇಷ್ಟವಿರಲಿಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮುಖ ಕಾರಣ ಹಾಗೆ ಮಾಡಿದಲ್ಲಿ ಚುನಾವಣೆಯಲ್ಲಿ ಗೆದ್ದ ಕೀರ್ತಿ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ಸಿಗೆ ಸೇರಿ 'ಪೀಪಲ್ಸ್ ಫೆಡರೇಷನ್' (ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರರ ರಾಜಕೀಯ ಸಂಘ) ಮೇಲೆ ತಮ್ಮ ಹಿಡಿತ ಕಡಿಮೆಯಾಗುವುದು ಎನ್ನುವ ಅನುಮಾನ ಅವರಿಗಿದ್ದುದು. ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ಚುನಾವಣೆಗೆ ಸ್ಪರ್ದಿಸುವ ನಿರ್ಧಾರವನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಿದ ನಂತರ ಜನ ಬೆಂಬಲ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ಸಿನ ನಾಯಕತ್ವ ವಹಿಸಿದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿಗಿಂತ ತಮಗೆ ಜಾಸ್ತಿ ಇದೆಯೆಂದು ತೋರಿಸುವ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ತಾವು ಬೇರೆಯಾಗಿಯೇ ಸ್ಪರ್ಧಿಸುವ ನಿರ್ಧಾರವನ್ನು ಅವರು ಪ್ರಕಟಿಸಿದರು.[54] ಮತ್ತು ಹಾಗೆ ತೋರಿಸುವಲ್ಲಿ ಸಫಲರಾದರು ಕೂಡ. ಶಾಸನ ಸಮಿತಿಯ 21ಸ್ಥಾನಗಳಿಗೆ ಸ್ಪರ್ಧಿಸಿದ 16ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರರಲ್ಲಿ 13ಸ್ಪರ್ಧಿಗಳು ಚುನಾಯಿತರಾದರು. ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ಸಿನ 10ಮಂದಿ ಸ್ಪರ್ಧಿಗಳಲ್ಲಿ ಚುನಾಯಿತರಾದವರು ಕೇವಲ 4ಜನ ಮಾತ್ರ. ಅಲ್ಲದೆ 7ಸ್ಥಾನಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ಮತ್ತು ಪೀಪಲ್ಸ್ ಫೆಡರೇಷನ್ನವರಿಗೆ ನೇರ ಸ್ಪರ್ಧೆ ಇದ್ದು ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ಸಿನಿಂದ ಒಬ್ಬ ಸದಸ್ಯರು ಮಾತ್ರ ಚುನಾಯಿತರಾದರು. ಇದರಿಂದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಚಿಂತನೆ ಮತ್ತು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಕಾಂಗೆಸ್ಸಿನ ನಾಮಬಲಕ್ಕಿಂತ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರರ ಜಾತಿ ಸಂಬಂಧ ಜನಬೆಂಬಲವನ್ನು ಗಳಿಸುವಲ್ಲಿ ಯಶಸ್ವಿಯಾದುದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಈ ಚುನಾವಣೆ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ನಾಯಕರಿಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಪಾಠವನ್ನು ಕಲಿಸಿತು. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ಜನರಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಬುಡವನ್ನು ಭದ್ರಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದರೆ ಗಾಂಧಿ, ನೆಹರೂ ಮತ್ತು ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಮಾತ್ರ ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಯಿತು. ಪಟ್ಟಣದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರನ್ನು ದಾಟಿ ತನ್ನ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸುವುದು ಅದಕ್ಕೆ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಯಿತು. ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ಸಿನ 'ಒಳ ಹಾಕಿಕೊಳ್ಳುವ' ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಿದ್ದು ಇಲ್ಲಿಂದ. ಪ್ರಮುಖ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರರ ನಾಯಕರನ್ನು ತನ್ನ ತೆಕ್ಕೆಯೊಳಗೆ ಸೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ಪ್ರಯತ್ನ ಫಲಿಸಿದ್ದು ಪ್ರಮುಖ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರ ನಾಯಕ ಬಿ. ಎನ್. ಗುಪ್ತ (ಇವರು ವೈಶ್ಯ ಕೋಮಿಗೆ ಸೇರಿದವರು) ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ಸೇರಿದಾಗ. ರಾಜಕೀಯದಲ್ಲಿ ಚಾಣಾಕ್ಷರಾದ ಗುಪ್ತರವರಿಗೆ ತಾವು ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರರಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಅಲ್ಪ ಸಂಖ್ಯಾತ ಕೋಮಿಗೆ ಸೇರಿದವರೆಂದೂ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಪ್ರಬಲವಾಗಬೇಕಾದರೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರರಲ್ಲಿ ಬಹುಸಂಖ್ಯಾತರಾದ ಒಕ್ಕಲಿಗ ಮತ್ತು ಲಿಂಗಾಯಿತ ಕೋಮಿಗೆ ಸೇರಿದವರನ್ನು ಸೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅಗತ್ಯವೆಂದೂ ತಿಳಿದಿತ್ತು. ಈ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಅವರು ಮಾಡಿದ ಮೊದಲ ಪ್ರಯತ್ನವೆಂದರೆ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ಸನ್ನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಹಿಡಿತದಿಂದ ಬಿಡಿಸಿ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಪಕ್ಷ ಎನ್ನುವ ಇಮೇಜನ್ನು ನಾಶಮಾಡಿದ್ದು. ಹಾಗೆ ಮಾಡುವುದರ ಅಗತ್ಯವನ್ನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿಗೆ ಮನದಟ್ಟು ಮಾಡುವಲ್ಲಿ ಅವರಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಕಷ್ಟವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಕಾರಣ ಹೊಸ ಪೀಳಿಗೆಯ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಲ್ಲಿ ಬಹಳಷ್ಟು ಮಂದಿ ನಿಜವಾಗಿಯೂ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಚಳುವಳಿಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿಸಿಕೊಂಡವರು. 1928ರಲ್ಲಿ ಕೋಮು ಗಲಭೆಯನ್ನು ನಡೆಸಲು ಪಿತೂರಿ ನಡೆಸಿದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು 1937ರ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ಸ್ನಲ್ಲಿ ಇರಲಿಲ್ಲ.[55] ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ಸಿನ ಪ್ರಮುಖ ಸ್ಥಾನಗಳನ್ನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರರಿಗೆ ಕೊಡಲು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಒಪ್ಪಿದರು. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಗುಪ್ತರವರಿಗೆ

54. ಹಿಂದು, ಡಿಸೆಂಬರ್ 25, 1936.
55. ಜೇಮ್ಸ್ ಮನೋರ್ (ಉಲ್ಲೇಖಿತ) ಪು. 99.

ಪೀಪಲ್ಸ್ ಫೆಡರೇಷನ್‌ಗೆ ಸೇರಿರದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರರನ್ನು ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ಸಿನ ಉನ್ನತ ಸ್ಥಾನಗಳಿಗೆ ತರಲು ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು. ಇಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರರೆಂದರೆ ಪ್ರಬಲ ಜಾತಿಗಳಿಗೆ ಸೇರಿದ ಲಿಂಗಾಯಿತರು, ಒಕ್ಕಲಿಗರು ಮತ್ತು ವೈಶ್ಯರು. ಚಿತ್ರದುರ್ಗದ ಬಣಜಿಗ ಲಿಂಗಾಯಿತರಾದ ಎಸ್. ನಿಜಲಿಂಗಪ್ಪ, ದೊಡ್ಡಬಳ್ಳಾಪುರದ ದೇವಾಂಗ ಲಿಂಗಾಯಿತರಾದ ಟಿ. ಸಿದ್ಧಲಿಂಗಯ್ಯ, ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ಸೇರಿದ್ದು ಈ ಸಮಯದಲ್ಲೇ.[56] ಒಕ್ಕಲಿಗರೊಬ್ಬರು ಪ್ರಜಾ ಪ್ರತಿನಿಧಿ ಸಭೆಯ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ನಾಯಕರಾದರು.[57] ವೈಶ್ಯ ಕೋಮಿಗೆ ಸೇರಿದವರೊಬ್ಬರು ಶಾಸನ ಸಮಿತಿಯ ನಾಯಕರಾದರು.[58] ಸಿದ್ಧಲಿಂಗಯ್ಯನವರು ರಾಜ್ಯ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ಸಿನ ಪ್ರಬಲ ಕೋಮಿನ ಮೊದಲ ಅಧ್ಯಕ್ಷರಾದರು. ಇದೇ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಸರಕಾರ ಶಾಸನ ಸಮಿತಿ ಮತ್ತು ಪ್ರತಿನಿಧಿ ಸಭೆಯ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಗಣನೀಯವಾಗಿ ಮೊಟಕುಗೊಳಿಸಿದ್ದರಿಂದ ಮತ್ತು ಹಲವಾರು ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರರು ಈಗಾಗಲೇ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ಸೇರಿದ್ದರಿಂದ ಪೀಪಲ್ಸ್ ಫೇಡರೇಷನ್ ಸೇರಿದ ಇತರ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರರನ್ನು ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ಸೇರುವಂತೆ ಒಲಿಸುವುದು ಸುಲಭವಾಯಿತು. ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ಸಿನ ಚಟುವಟಿಕೆಯ ವಿರುದ್ಧ ಮೈಸೂರು ಸರಕಾರ ತೋರಿದ ದಮನಕಾರಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯ ಉದ್ದೇಶ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರರು ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ಸನ್ನು ಸೇರದಂತೆ ಮಾಡುವುದಾಗಿದ್ದರೆ ವಾಸ್ತವದಲ್ಲಿ ಆದದ್ದು ಅದರ ವಿರುದ್ಧ. ಸರಕಾರದ ಕಾರ್ಯತಂತ್ರ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ಸಿಗರಿಗೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರರನ್ನು ತಮ್ಮಲ್ಲಿಗೆ ಸೆಳೆದುಕೊಳ್ಳಲು ಸಹಾಯ ಮಾಡಿತು. ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರರ ರಾಜಕೀಯ ಸಂಘವಾದ ಪೀಪಲ್ಸ್ ಫೆಡರೇಷನ್ ಮತ್ತು ಕಾಂಗ್ರೆಸ್‌ನ ಒಕ್ಕೂಟ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರರ ರಾಷ್ಟ್ರದ ಬಗೆಗಿನ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ತೋರಿಸುವಂತೆ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್‌ನ ರಚನೆ, ಕಾರ್ಯವಿಧಾನ, ಸ್ವಭಾವದಲ್ಲಿ ಆದ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನೂ ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ಹೊಸ ರಾಷ್ಟ್ರವನ್ನು ಕಟ್ಟುವ ಹಾದಿಯಲ್ಲಿ ಜಾತಿ, ಕೋಮು, ಮತೀಯ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಭಾವನೆಗಳು ಸಂಕುಚಿತವಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವಾಗಲೆ ಜಾತಿ ಮತಗಳ ಪ್ರತಿನಿಧಿಗಳನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ಸನ್ನು ಕಟ್ಟುವುದು ಅಸಾಧ್ಯ ಎನ್ನುವುದೂ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿದವರಿಗೆ ಮನವರಿಕೆಯಾಯಿತು. ಈ ರೀತಿ ಒಂದು ಕಡೆ ಜಾತಿ, ಮತ, ಪ್ರದೇಶ ಮತ್ತು ಭಾಷೆಗಳ ಮತ್ತೊಂದುಕಡೆ ಸಮಗ್ರ ಭಾರತ ರಾಷ್ಟ್ರದ ನಡುವಿನ ವೈರುಧ್ಯ ಇಂದಿಗೂ ಜೀವಂತವಾಗಿದೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಜಾತಿ ಆಧಾರಿತ ಮೀಸಲಾತಿ ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ರಾಷ್ಟ್ರದ ಸಮಗ್ರತೆಯನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿಯೂ ಮತ್ತೊಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಸಮಗ್ರತೆಯನ್ನು ಹಾಳುಗೆಡವುವಂತೆಯೂ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಮೈಸೂರು ಪ್ರಾಂತ್ಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಕನಿಷ್ಠ ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿಯಾದರೂ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ಸಿನ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಚಿಂತನೆ ಕೇವಲ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿಂದ ಪ್ರತಿನಿಧಿಸಲ್ಪಟ್ಟು ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರರಿಗೆ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಚಿಂತನೆಯಾಗಿ ಕಂಡುಬಂದಿತು. ಅವರು ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ಸನ್ನು ಸೇರಿದ ನಂತರವೂ ತಾಲ್ಲೂಕು ಮತ್ತು ಜಿಲ್ಲಾ ಮಟ್ಟದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರ ನಾಯಕರುಗಳಿಗೂ ಮತ್ತು ರಾಜ್ಯ ಮಟ್ಟದ ನಾಯಕರುಗಳಿಗೂ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ಸಿನ ಬಗ್ಗೆ ವಿಭಿನ್ನ ಗ್ರಹಿಕೆ ಇದ್ದುದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ಅಸಹಕಾರ ಆಂದೋಲನಕ್ಕೆ ಕರೆ ಕೊಟ್ಟಾಗ

56. ಹಿಂದು ಅಕ್ಟೋಬರ್ 15, 1937.
57. ಹಿಂದು ಜುಲೈ 9, 1937.
58. ಅದೇ.

ತಾಲ್ಲೂಕು ಮತ್ತು ಜಿಲ್ಲಾ ಮಟ್ಟದ ನಾಯಕರುಗಳಿಂದ ಯಾವ ಉತ್ಸಾಹದಾಯಕ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯೂ ಬರಲಿಲ್ಲ.[59] ಅವರಿಗೂ ಅವರು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಜನಸಾಮಾನ್ಯರಿಗೂ ವೈಯಕ್ತಿಕವಾಗಿ ಇದರಿಂದ ನಷ್ಟವೇ ಆಗುತ್ತಿದ್ದುದು ಮತ್ತು ಅಂತಹ ನಷ್ಟವನ್ನು ಸಹಿಸಿಕೊಂಡು ಹೊಸ ರಾಷ್ಟ್ರವನ್ನು ಕಟ್ಟುವ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಅವರಿಗೆ ಯಾವುದೇ ಆಸಕ್ತಿ ಇಲ್ಲದಿದ್ದುದು ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿರಬಹುದು. ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ಸಿಗೆ ತಾಲ್ಲೂಕು ಮತ್ತು ಜಿಲ್ಲಾ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಚಟುವಟಿಕೆಯನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸದಿದ್ದರೆ ಒಂದು ಪ್ರಬಲ ಆಂದೋಲನವಾಗಿ ಬೆಳೆಯುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿರಲಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ಚಟುವಟಿಕೆಯನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ತಾಲ್ಲೂಕು ಮತ್ತು ಜಿಲ್ಲಾಮಟ್ಟದ ನಾಯಕರುಗಳನ್ನು ಅವರ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗೆ ಧಕ್ಕೆಯಾಗದಂತೆ ಆಯಾ ಮಟ್ಟದ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ನಾಯಕರುಗಳನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಯಿತು. ಅಲ್ಲದೆ ರಾಷ್ಟ್ರ ಮತ್ತು ರಾಜ್ಯ ಮಟ್ಟದ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ಸ್ ಶಿಸ್ತನ್ನು ಇವರ ಮೇಲೆ ಹೇರುವಂತಿರಲಿಲ್ಲ. ಈ ರೀತಿಯ ಹೊಂದಾಣಿಕೆಯಾದ ನಂತರ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ಸಿನ ಉದ್ದೇಶ ಈಡೇರುವವರೆಗೆ ಅಂದರೆ 1947ರಲ್ಲಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಸಿಗುವವರೆಗೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ – ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರರು ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ಸಿಗರಾಗಿ ಒಗ್ಗಟ್ಟಾಗಿ ಹೋರಾಡುವುದು ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು. ಆದರೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಾನಂತರ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವ ಮಾದರಿಯ ಸರಕಾರದಲ್ಲಿ ನಾಗರೀಕ ಸಮಾಜದ ಜಾತಿ, ಕೋಮು ಶಕ್ತಿಗಳು ರಾಜಕೀಯ ಶಕ್ತಿ ಗುಂಪುಗಳಾಗಿ ಹೇಗೆ ತಮ್ಮಲ್ಲೇ ಪೈಪೋಟಿ ನಡೆಸಿದವು ಮತ್ತು ಅಧಿಕಾರ ವಿಕೇಂದ್ರಿಕರಣಗೊಳ್ಳುತ್ತಾ ಹೋದಂತೆ ಇವುಗಳ ಸಂಖ್ಯೆಯೂ ಹೇಗೆ ವೃದ್ಧಿಯಾಗುತ್ತಾ ಹೋಯಿತು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಮುಂದಿನ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ನೋಡೋಣ.

---

59. ಜಿ. ಆರ್. ಸ್ವಾಮಿ "ಮೈಸೂರು ಸಂಸ್ಥಾನದ ರಾಜಕೀಯ ಪರಿಚಯ ಬೆಂಗಳೂರು, ಪು. 214 ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಶ್ರೀ ಎಸ್. ನಿಜಲಿಂಗಪ್ಪ ಮತ್ತು ಹೆಚ್ ಬಿ. ಗುಂಡಪ್ಪ ಗೌಡ ಈ ಆಂಧೋಲನದಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಕಾನೂನು ಭಂಗ ಮಾಡಿ ದಸ್ತಗಿರಿಯಾಗಲಿಲ್ಲ; ನೋಡಿ-ಜೇಮ್ಸ್ ಮನೋರ್ ಪು. 226.

ಮುಕ್ತ ವಿಮರ್ಶೆ ಮತ್ತು ಚೌಕಟ್ಟು

ಡಾ| ಆರ್. ಶಶಿಧರ

ಸಾಹಿತ್ಯ ಓದಿದ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ನಿಲುವು ಬಲವಾಗಿ ಬೇರೂರಿದೆ: ಸಾಹಿತ್ಯಕೃತಿ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಹಾಗೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿಷಯಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಮುಕ್ತ ಮನಸ್ಸಿನಿಂದ ನಾವು ವಿಚಾರಿಸಬೇಕು. ಸಾಹಿತ್ಯಕೃತಿಯು ನಮ್ಮೆದುರಿಗಿಡುವ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಮುಕ್ತವಾಗಿ, ಪೂರ್ವಸಿದ್ಧ ನಿಲುವುಗಳಿಲ್ಲದೆ ನಾವು ತೆರೆದುಕೊಳ್ಳುವುದು ಎಷ್ಟು ಅಗತ್ಯವೋ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿಷಯಗಳಿಗೆ ನಾವು ಬಿಚ್ಚು ಮನಸ್ಸಿನಿಂದ ತೆರೆದುಕೊಳ್ಳುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ಅಗತ್ಯ. ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ಚೌಕಟ್ಟಿನಿಂದ ಸಾಹಿತ್ಯಕೃತಿ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ನೋಡುವುದೆಂದರೆ ಬಣ್ಣದ ಕನ್ನಡಕ ಹಾಕಿಕೊಂಡು ಜಗತ್ತನ್ನು ನೋಡಿದಂತೆಯೇ. ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ನಮಗೆ ಅಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಮುಖ್ಯವೆನಿಸಬಹುದಾದ ಒಳನೋಟಗಳನ್ನು ಕೊಡಬಹುದು. ಆದರೂ, ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಿಗೆ ಅಂಟಿಕೊಂಡೇ ಇರುವುದು ಒಂದು ರೀತಿಯ ಸಂಕುಚಿತ ಮನಸ್ಸಿನ ಲಕ್ಷಣ."

ಸಾಹಿತ್ಯದ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿ ನಿರಂತರವಾಗಿ ಕಲಿಯುವ ಮೇಲಿನ ನಿಲುವು ಒಂದು ಬಗೆಯ ಪಾಠಕ್ರಮದಿಂದ (ಸಿಲೆಬಸ್) ತನ್ನ ವರ್ಚಸ್ಸನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತದೆ. ಸಾಧಾರಣವಾಗಿ "ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ" ಎನ್ನುವ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ಲೇಟೋ, ಅರಿಸ್ಟಾಟಲ್, ಮಧ್ಯಯುಗೀನ "ಸ್ಕೂಲ್ ಮೆನ್", ಜಾನ್‌ಸನ್, ಕಾಲೆರಿಡ್ಜ್, ವರ್ಡ್ಸ್‌ವರ್ಥ್, ಆರ್ನಾಲ್ಡ್, ಎಲ್ಲಿಯೆಟ್, ಲಿವೀಸ್ ಮುಂತಾದವರ ಪ್ರಮುಖ ಬರವಣಿಗೆಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಅಂತೆಯೇ ಪ್ರಮುಖ "ಇಸಂ"ಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ: ಫಾರ್ಮಲಿಸಂ, ಮಾರ್ಕ್ಸಿಸಂ, ಫೆಮಿನಿಸಂ, ಬಯೋಗ್ರಾಫಿಕಲ್ ಕ್ರಿಟಿಸಿಸಂ, ಹಿಸ್ಟಾರಿಕಲ್ ಕ್ರಿಟಿಸಿಸಂ, ಸೋಷ್ಯಲಾಜಿಕಲ್ ಕ್ರಿಟಿಸಿಸಂ . . . ಹೀಗೆ. ಈ "ಇಸಂ" ಅಥವಾ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ವಿಮರ್ಶೆಗಳನ್ನು ಕಲಿಯುವಾಗ ಅವುಗಳ ಪ್ರಮುಖ ನಿಲುವುಗಳ ಮಂಡನೆ, ಅವುಗಳ ಆಚಾರ್ಯ ಪುರುಷರ ಗ್ರಂಥಗಳು, ಆ ನಿಲುವುಗಳು ಉಪಯೋಗಿಸುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ನಾವು ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳಿಗೆ ಹೇಳಿ ಕೊಡುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಈ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ವಿಮರ್ಶೆಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಒಂದನ್ನು ಒಬ್ಬ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿ ದೀರ್ಘವಾಗಿ, ಆಳವಾಗಿ ಅಭ್ಯಸಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ನಾವು ಹೇಳಿಕೊಡುವ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಮುಖ್ಯ ಭಾಗವೆಂದರೆ "ಪ್ರಾಕ್ಟಿಕಲ್ ಕ್ರಿಟಿಸಿಸಂ" -- ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ಅಥವ ಅನ್ವಯಿಕ ವಿಮರ್ಶೆ. ನಮ್ಮ ಹೆಚ್ಚಿನ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪತ್ರಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವುದು ಈ ವಿಮರ್ಶೆಯೇ. ಹೀಗೆ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ವಿಮರ್ಶೆಗಳನ್ನು ನಾಮಮಾತ್ರವಾಗಿ

ಕಲಿಯುವುದರಿಂದಲೂ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಆನ್ವಯಿಕ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನೇ ಪ್ರಯೋಗಿಸುವುದರಿಂದಲೂ ಒಂದು ರೀತಿಯ ಅನಿಸಿಕೆ ಸಿದ್ಧಗೊಂಡಿದೆ: ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವುಳ್ಳವರು ಒಂದು ಚೌಕಟ್ಟಿಗೆ ನೇತು ಬೀಳುತ್ತಾರೆ. ಅಂಥವರು ತಮ್ಮದೇ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಬಂಧಿ ಯಾಗುತ್ತಾರೆ. ಅಂಥ ಚೌಕಟ್ಟಿನಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆ ಮುಕ್ತ ವಿಮರ್ಶೆ ಮಾತ್ರ ಕೊಡಬಲ್ಲದು.

ಈ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಮುಕ್ತ ವಿಮರ್ಶೆಯೆನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ಒಂದು ಸಾಹಿತ್ಯ-ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕ ಅಪಕಲ್ಪನೆ ಎಂದು ತೋರಿಸುವುದು ನನ್ನ ಉದ್ದೇಶ. ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ "ಇಂಪರ್ಸ್‌ನಲ್", "ಡಿಸ್‌ಪ್ಯಾಷನೇಟ್" ಹಾಗೂ "ಆಬ್‌ಜೆಕ್ಟೀವ್" ಆಗಬೇಕು ಎಂದು ಅಪ್ಪಣೆಕೊಡಿಸಿದವನು ಆರ್ನಾಲ್ಡ್. ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೇ ಶತಮಾನದ ಅಂತ್ಯದಲ್ಲಿ ಆರ್ನಾಲ್ಡ್ ಕೇಳದ ಕೆಲವು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ನಾವು ಈಗ ಕೇಳಬೇಕು.

- ಒಂದು ಸಾಹಿತ್ಯಕೃತಿ ಅಥವಾ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂದರ್ಭ ವಿಚಾರ-ಪೂರ್ವ (ಪ್ರಿಡಿಸ್‌ಕರ್ಸೀವ್)ಅಥವ ಮತೀಯ ಆಯಾಮ (ಐಡಿಯಾಲಾಜಿಕಲ್ ಡೈಮೆನ್‌ಶನ್ಸ್)ಗಳಿಗೆ ಹೊರತಾಗಿ ಹಾಗೂ ಮೊದಲು ರೂಪುಗೊಂಡು "ನಂತರ" ಮತೀಯ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ (ಐಡಿಯಾಲಜಿಕಲ್ ಅನಾಲಿಸಿಸ್)ಮತ್ತು ವಿಚಾರ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಒಳಪಡುತ್ತದೆಯೇ?

- ಸಾಹಿತ್ಯಕೃತಿ ಅಥವಾ ನಾವು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂದರ್ಭ -- ಇವು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವ ಸಂದರ್ಭಗಳೇ ಮತೀಯ ಹಾಗೂ ವೈಚಾರಿಕ ಅಂಶಗಳಿಂದ ಸುತ್ತುವರಿಯಲ್ಪಟ್ಟಿರುತ್ತವೆ ಎಂದಾದರೆ ಅಂಥ ಸಂದರ್ಭಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟಿಬರುವ ಕೃತಿ ಅಥವಾ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ವಾಸ್ತವಿಕ (ಆಬ್‌ಜೆಕ್ಟೀವ್)ವಾಗಿ ಹೇಗೆ ನೋಡಲು ಸಾಧ್ಯ?

- ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯ ಕರ್ತೃ ಅಥವಾ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಳಿಸುವ ಆದರ ಭಾಗಿಗಳು ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವಿಚಾರವಂತರೇ. ಒಬ್ಬ ನಿರಕ್ಷರಕುಕ್ಷಿ ಕೂಡ ತನ್ನದೇ ಆದ "ಫಿಲಾಸಫಿ" ಹೊಂದಿರುತ್ತಾನೆ. ಅಂಥ ವೈಚಾರಿಕ ಅಂಶಗಳು ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿರಬಹುದು ಅಥವಾ ಉಪಪ್ರಜ್ಞೆ (ಸಬ್‌ಕಾನ್ಶಸ್)ಯ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ, ಸುಪ್ತಚೇತನದ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಕೆಲಸಮಾಡುವಂತ ವಾಗಿರಬಹುದು. ಇದು ಗ್ರಾಮ್‌ಶ್ಚಿಯ ನಿಲುವು.[1] ಹೀಗೆಂದಾದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯಕೃತಿ ಅಥವಾ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ

---

1. "ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರವು ತಜ್ಞರ ಅಥವಾ ಕ್ರಮಬದ್ಧ ಚಿಂತನೆಯ ಕಸುಬಿನವರಾದ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರ ಕೆಲಸವಾದ್ದರಿಂದ ಅದು ವಿಚಿತ್ರ ಅಥವಾ ಕಷ್ಟ ಎನ್ನುವ ವ್ಯಾಪಕ ಪೂರ್ವ ಗ್ರಹವನ್ನು ನಾಶಗೊಳಿಸುವುದು ಬಹಳ ಅಗತ್ಯ. ಆದ್ದರಿಂದ ಎಲ್ಲರಲ್ಲೂ ಇರುವ 'ಸಹಜ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರ'ದ ರೂಪುರೇಖೆಯನ್ನು ವಿಶದಪಡಿಸಿ ಎಲ್ಲರೂ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರೇ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಸಾಬೀತುಗೊಳಿಸಬೇಕು. ಈ ಸಹಜ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಅಡಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ: (1) ಕೇವಲ ವ್ಯಾಕರಣ ಮತ್ತು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳ ಮೊತ್ತ ಮಾತ್ರವಲ್ಲದ, ಎಲ್ಲ ಕಲ್ಪನೆಗಳು ಹಾಗೂ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳ ನಿರ್ಧರಿತ ಸಮೂಹವಾದ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ; (2) ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಮಾನ್ಯಮಾಡುವ, ಸಾಧಾರಣವಾಗಿ ಒಪ್ಪಲ್ಪಡುವ ಪೂರ್ವಸ್ವೀಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಔಚಿತ್ಯಗಳಲ್ಲಿ; (3) ಧರ್ಮ (ನಂಬಿಕೆಗಳು, ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು, ಮೂಢನಂಬಿಕೆಗಳು, ಜಗತ್ತನ್ನು ನೋಡುವ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳು ಇತ್ಯಾದಿಗಳಲ್ಲಿ)." [ಕ್ವಿಂಟಿನ್ ಹೋರೇಸ್ ಮತ್ತು ಜ್ಯಾಫ್ರಿ ನೋವೆಲ್ ಸ್ಮಿತ್ ಅನುವಾದ ಮತ್ತು

ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ಅವುಗಳ ನಿರ್ಮಾತೃಗಳ ವಿಚಾರಗಳಿಂದ ಬೇರ್ಪಡಿಸಿ ಹೇಗೆ "ವಾಸ್ತವಿಕ"ವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಬಹುದು?

- ಮೇಲಿನ ವಿಷಯಗಳು ಒಂದು ಕೃತಿ, ಅದು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂದರ್ಭ ಹಾಗೂ ಕರ್ತೃವಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಡುತ್ತವೆ. ಈಗ ಇವುಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಡುವ ಇತರ ಬೇರೆಯದೇ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸೋಣ. ಇವು ಒಂದು ಕೃತಿ ಸಿದ್ಧಗೊಂಡ ನಂತರ "ಮುಕ್ತ"ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಸಂಬಂಧಪಡುವಂತವು. ಒಂದು ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯನ್ನು ಬರೆಯುವ ಬರಹಗಾರ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಅಥವಾ ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ಹೇಗೆ ಒಂದು "ಫಿಲಾಸಫಿ"ಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತಾನೋ ಹಾಗೆಯೇ ಆ ಕೃತಿಯ ಓದುಗ ಅಥವಾ ವಿಮರ್ಶಕ ಕೂಡ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಅಥವಾ ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ರೀತಿಯ "ಫಿಲಾಸಫಿ" ಅಥವಾ ದರ್ಶನವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗಿರುವಾಗ ಕರ್ತೃವಿನ ವಿಚಾರಪೂರ್ವಕ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಿಂದಲೇ ಬರುವ ಕೃತಿಯನ್ನು ಆ ವಿಚಾರಗಳಿಂದ ಬೇರ್ಪಡಿಸಿ "ವಾಸ್ತವಿಕ"ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸುವುದು ಹೇಗೆ ಸಾಧ್ಯ?

- ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಅಥವಾ ತಾತ್ತ್ವಿಕ ವಿಮರ್ಶೆಗಳೆಲ್ಲ ಅವುಗಳ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲೇ ಸ್ಥಿತಬಂಧಗೊಂಡವು ಎಂದಾದರೆ "ಮುಕ್ತ"ವಿಮರ್ಶೆ ಎನ್ನುವುದು ತನ್ನ ಸ್ವಂತ ತಿಳುವಳಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ "ಮುಕ್ತ"ವಾದದ್ದೇ? ಅಥವಾ ಬೇರೆಲ್ಲ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಅಥವಾ ತಾತ್ತ್ವಿಕ ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ಹೊಂದಿರುವಂತೆ ಈ "ಮುಕ್ತ" ವಿಮರ್ಶೆ ಕೂಡ ತನ್ನದೇ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆಯೇ? ("ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆ", "ಫಾರ್ಮಲಿಸ್ಟ್ ವಿಮರ್ಶೆ", "ಸ್ತ್ರೀ ನಿಷ್ಠ ವಿಮರ್ಶೆ" ಎಂದಂತೆಯೇ ಮುಕ್ತ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು"ಮುಕ್ತಿನಿಷ್ಠ" ವಿಮರ್ಶೆ ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದಲ್ಲ?) ಇಲ್ಲಿ ಮುಕ್ತ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ ಆರ್ನಾಲ್ಡ್, ಲೀವಿಸ್, ಎಲ್ಲಿಯೆಟ್ ಹಾಗೂ ನ್ಯೂಕ್ರಿಟಿಸಿಸಸಂನ ಬರಹಗಾರರು -- ಇವುಗಳನ್ನು ತಾತ್ತ್ವಿಕವಾಗಿ ಟೀಕಿಸಿದ ಇತ್ತೀಚಿನ ಬರಹಗಳ ನಿಲುವನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಸೂಕ್ತ: "ಎಲ್ಲಾ ವಿಮರ್ಶೆಗಳಿಗೂ ಚೌಕಟ್ಟುಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಕೆಲವು ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಹಾಗೂ ತಾತ್ತ್ವಿಕ ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ತಮ್ಮ ಚೌಕಟ್ಟುಗಳನ್ನು ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಆದರೆ "ಇಸಂ"ಗಳೆಲ್ಲ ವ್ಯರ್ಥ ಎಂದು ಸಾರುವ 'ಲಿಬರಲಿಸಂ" ಮಾತ್ರ ತನ್ನ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಬೇರೆಲ್ಲ ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ಅವುಗಳ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಬಂಧಿತವಾಗಿವೆ ಎಂದು ಅಪಪ್ರಜ್ಞೆಯಿಂದ ಸಾರುವ ಈ ಸ್ವಯಂತಾಂತ್ರಿಕ ನಿಲುವು ತನ್ನದೇ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ಸ್ವಯಂಸಿದ್ಧವಾದುದೆಂದೂ, ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದುದೆಂದೂ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ.

ಈಗ ಮುಕ್ತ ಅಥವಾ ವಸ್ತುನಿಷ್ಠ ವಿಮರ್ಶೆ ತಾನು ಒಳಗೊಳ್ಳುವ ತಾನು ಆದರೆ ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳದ ವೈಚಾರಿಕ ಅಂಶಗಳು ಹೇಗೆ ಸುಸಂಬದ್ಧವಾಗಿ ಒಂದು ಪರೋಕ್ಷ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ರಚಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ನೋಡೋಣ. ಮುಕ್ತ ಅಥವಾ ವಸ್ತುನಿಷ್ಠ ವಿಮರ್ಶೆ ಏನು ಹೇಳುತ್ತದೆ? "ನನ್ನೆದುರಿಗೆ ಒಂದು ಕೃತಿಯಿದೆ; ಮೊದಲು ಈ ಕೃತಿಯನ್ನು

ಭಾಷಾಂತರ, *ಸಿಲೆಕ್ಷನ್ ಫ್ರಮ್ ದಿ ಪ್ರಿಸನ್ ನೋಟ್ ಬುಕ್ಸ್ ಆಫ್ ಆ್ಯಂಟೋನಿಯೋ ಗ್ರಾಮ್ಷಿ*, ಲಂಡನ್, ಲಾರೆನ್ಸ್ ಎಂಡ್ ವಿಶಾರ್ಟ್, 1986 ಪುಟ 322].

ಓದೋಣ. ಒಂದು ಕೃತಿಯನ್ನು ಕೃತಿಯನ್ನಾಗಿಯೇ ಓದುವುದೆಂದರೆ ಅದರ ಮೇಲೆ ಯಾವುದೇ ಪೂರ್ವ ಷರತ್ತುಗಳನ್ನಾಗಲೀ ವತ್ತಾಯಗಳನ್ನಾಗಲೀ ಹೇರದಿರುವುದು; ಅಂದರೆ ಆ ಕೃತಿಗೆ ನಮ್ಮನ್ನು ನಾವು ನಿರರ್ಗಳವಾಗಿ ಅರ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು; ಅದರ ಅನುಭವಗಳಿಗೆ ನಮ್ಮನ್ನು ನಾವು ತೆರೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು." ಮೇಲುನೋಟಕ್ಕೆ ಇದು ಸರಿಯೆನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಗಮನಿಸಿ: ಮುಕ್ತ ಅಥವ ವಸ್ತುನಿಷ್ಠ ವಿಮರ್ಶೆ "ಕೃತಿಯ ಮೇಲೆ ಯಾವುದೇ ಪೂರ್ವ ಷರತ್ತುಗಳನ್ನಾಗಲೀ, ವೈಚಾರಿಕ ವತ್ತಾಯವನ್ನಾಗಲೀ ಹೇರಬಾರದು" ಎಂದು ಹೇಳುವುದೇ ಒಂದು ಷರತ್ತು. ಬೇರೆಲ್ಲ ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಚೌಕಟ್ಟುಗಳ ವೈಚಾರಿಕ ವತ್ತಾಯಗಳ್ನು ಕೃತಿಯ ಮೆಲೆ ಆರೋಪಿಸುತ್ತವೆ ಎಂದು ಪೂರ್ವಗ್ರಹ ತಾಳುವ ಮುಕ್ತ/ವಸ್ತು ನಿಷ್ಠ ವಿಮರ್ಶೆ ತನ್ನದೇ ವತ್ತಾಯವನ್ನು ಒಂದೇ ಗಮನಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ ಅಥವಾ ಗಮನಿಸಿಕೊಂಡರೂ "ಪಾಸಿಟಿವ್" ಎಂದು ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.

ಕೃತಿಯ ಮೇಲೆ ವೈಚಾರಿಕ/ವಿಮರ್ಶಕ ವತ್ತಡಗಳನ್ನು ಹೇರಬಾರದು ಎಂದು ಹೇಳುವುದೇ ಹೇಗೆ ಒಂದು ಪ್ರತಿವತ್ತಡವಾಗುತ್ತದೆ? ಹೇಗೆ ಒಂದು ಅದೃಶ್ಯ ಚೌಕಟ್ಟಾಗುತ್ತದೆ? ಮುಕ್ತ/ವಸ್ತುನಿಷ್ಠ ವಿಮರ್ಶೆ ಪ್ರಾರಂಭ ಗೊಳ್ಳುವುದೇ ಒಂದು ಪರಸ್ಪರಾನನ್ವಯದ ಮೇಲೆ -- ಅದು *ವಿಚಾರ* ಮತ್ತು *ಅನುಭವ* ಹಾಗೂ *ಬುದ್ಧಿ* ಮತ್ತು *ಭಾವ* ಇವುಗಳ ನಡುವೆ ಪರಸ್ಪರಾನನ್ವಯವಿದೆ ಎಂದುಕೊಂಡೇ ಹೊರಡುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿ ಅನುಭವದಿಂದ ಪರಿಶೋಧಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಜಗತ್ತು, ಆದ್ದರಿಂದ ಅದರ ಮೇಲೆ ವೈಚಾರಿಕ ವತ್ತಡಗಳನ್ನು ಹೇರಬಾರದು ಎಂದು ವಿಮರ್ಶೆ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಲೀವಿಸ್ ಈ ನಿಲುವಿನ ನಾಜೂಕಾದ ಆದರೆ ತರ್ಕಶುದ್ಧವಲ್ಲದ ಇನ್ನೊಂದು ಆವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ಲೀವಿಸಿನ ಈ ನಿಲುವು ಎಲ್ಲಿಯಟ್‌ನಿಂದ ಬಂದದ್ದು. ಇದರ ಪ್ರಕಾರ ಬರಹಗಾರನಿಗೆ ವೈಯಕ್ತಿಕ ವೈಚಾರಿಕ ನಿಲುವುಗಳಿರಬಹುದು. ಹಾಗೆಯೇ ಕೃತಿಯೊಳಗೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ವೈಚಾರಿಕ/ಮತೀಯ (ಐಡಿಯಾ ಲಾಜಿಕಲ್) ಆಯಾಮವಿರಬಹುದು (ಉದಾಹರಣೆ: ಡಾಂಟೆ ತನ್ನ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಧರ್ಮದ ದರ್ಶನವನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸುತ್ತಾನೆ). ಆದರೆ ಬರಹಗಾರನ ಅಥವಾ ಬರಹದ ವೈಚಾರಿಕ/ತಾತ್ತ್ವಿಕ ಆಯಾಮ ಎಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಬದುಕನ್ನು ಶೋಧಿಸುವ ಉಪಾಯವಾಗುತ್ತದೋ ಅಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಮಾತ್ರ ಅದು ಸಿಂಧು. ಬದುಕನ್ನು, ಅನುಭವವನ್ನು ಸಂದರ್ಭೋಚಿತವಾಗಿ ಶೋಧಿಸದ/ಶೋಧಿಸಲು ಉಪಾಯವಾಗಿ ಒದಗದ ವೈಚಾರಿಕ/ತಾತ್ತ್ವಿಕ/ಮತೀಯ ಅಂಶ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಪಗ್ಯಾಂಡ ಮಾತ್ರವಾಗಲ್ಲದು. ಅಂದರೆ ಬರಹಗಾರನ ಅಥವ ಬರಹದಲ್ಲಿನ ವೈಚಾರಿಕ/ತಾತ್ತ್ವಿಕ/ಮತೀಯ ಅಂಶ ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಕರಗಿ ಅನುಭವವನ್ನು ಸಿದ್ಧಿಸುವ ಅಂಗಾಂಶ ಮಾತ್ರ. ಎಲ್ಲಿಯಟ್-ಲೀವಿಸರ ಈ ನಿಲುವಿಗೆ ಒಂದು ಉದಾಹರಣೆ ಕೊಡಬಹುದು. ಕಾದಂಬರಿಕಾರ ಲಾರೆನ್ಸ್‌ಗೆ ಗಂಡು-ಹೆಣ್ಣು ಸಂಬಂಧಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಫ್ರಾಯ್ಡ್‌ನಿಂದ ಬಂದ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಮನೋವಿಶ್ಲೇಷಣಾತ್ಮಕ ತತ್ತ್ವಗಳಿರಬಹುದು. ಅವನು ಫ್ರಾಯ್ಡ್‌ನ "ಈಡಿಪಸ್ ಕಾಂಪ್ಲೆಕ್ಸ್" ಅನ್ನು ಚೆನ್ನಾಗಿಯೇ ಓದಿ ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿದ್ದಿರಬಹುದು. ಹಾಗೆಯೇ ಔದ್ಯೋಗಿಕ ಕ್ರಾಂತಿ ಸಮಾಜದ ಮೇಲೆ ಏನೆಲ್ಲ ದುಷ್ಪರಿಣಾಮ ಬೀರಿತು ಎನ್ನುವುದರ ಬಗ್ಗೆ ಅವನು ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೇ ಶತಮಾನದ ಲಿಬರಲ್-ಕನ್ಸರ್ವೇಟಿವ್ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು

ಪಡೆದುಕೊಂಡಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ಎಲ್ಲಿಯೆಟ್-ಲೀವಿಸರ ಪ್ರಕಾರ ಲಾರೆನ್ಸ್‌ನ *ಸನ್ಸ್ ಎಂಡ್ ಲವರ್ಸ್‌*ನಂಥ ಕಾದಂಬರಿ ಈ ಎಲ್ಲಾ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ಮಂಡನೆ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ. ಆ ಕಾದಂಬರಿ ಎಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ತನ್ನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಒಳಹೊರಗುಗಳನ್ನು ಶುದ್ಧವಾಗಿ ಶೋಧಿಸುತ್ತದೆಯೋ ಅಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಅದು ತಾನು ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ಜೀರ್ಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಅವುಗಳನ್ನು ದಾಟಿ ತನ್ನದೇ ಆದ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಗಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಕೃತಿ ತಾನು ಒಳಗೊಳ್ಳಬಹುದಾದ ತಾತ್ತ್ವಿಕ/ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ/ಮತೀಯ ಅಂಗಾಂಶಗಳನ್ನು ಅರಗಿಸಿಕೊಂಡು ಸಾವಯವ ಸ್ವಾಯತ್ತೆ ಪಡೆಯದಾಗ ಮಾತ್ರ ಅದು ಮುಖವಾಣಿಯಾಗಿ ಸೊರಗುತ್ತದೆ.

ಎಲ್ಲಿಯೆಟ್-ಲೀವಿಸರ (ನ್ಯೂಕ್ರಿಟಿಸಿಸಂನ ನಿಲುವು ಕೂಡ ಇಂಥದ್ದೆ) ಈ ನಿಲುವಿನಲ್ಲಿ ನಾವು ಇನ್ನೊಂದು ಪೂರ್ವಸ್ವೀಕೃತ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಅದೆಂದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯಕೃತಿ ಒಂದು ಸ್ವತಂತ್ರ (ಅಂದರೆ ದೇಶ-ಕಾಲ-ಜನ ನಿರ್ದಿಷ್ಟತೆಯ ಜೊತೆಗೆ ಕರ್ತೃವಿನ ವೈಯಕ್ತಿಕತೆ ಹಾಗೂ ಅವನ ವೈಚಾರಿಕ ಅಂಗಾಂಶಗಳನ್ನೂ ದಾಟಿ ನಿಲ್ಲಬಲ್ಲ) ಸಾವಯವ ಅಸ್ತಿತ್ವ. ಅಂದರೆ ಈಗ ನಾವು ಮುಕ್ತ/ವಸ್ತುನಿಷ್ಠ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಕೆಳಗಿನ ಅದೃಶ್ಯ ವತ್ತಾಯಗಳನ್ನೂ ಚೌಕಟ್ಟುಗಳನ್ನೂ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ವಿಚಾರ-ಅನುಭವ ಮುಂತಾದ ಪರಸ್ಪರಾನನ್ವಯಗಳು ಹಾಗೂ ಸಾಹಿತ್ಯಕೃತಿ ಸಾವಯವವಾದದ್ದು ಎನ್ನುವ ನಿಲುವು. ಆರ್ನಾಲ್ಡ್‌ನ ಮುಕ್ತತೆಯ ಬಗ್ಗೆ ನಾವು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಕೇಳಿದಂತೆಯೇ ಎಲ್ಲಿಯೆಟ್-ಲೀವಿಸರ ಅದೃಶ್ಯ ವತ್ತಾಯ/ಚೌಕಟ್ಟುಗಳ ಬಗ್ಗೆಯೂ ನಾವು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಕೇಳಬಹುದು. ಅಂದರೆ, ಬೇರೆಲ್ಲ "ಇಸಂ"ಗಳು ಹಾಗೂ ತಾತ್ತ್ವಿಕ/ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ಕೃತಿಯ ಮೇಲೆ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಚೌಕಟ್ಟುಗಳನ್ನು ಹೇರುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವಂತೆಯೇ ಈ ಮುಕ್ತ ವಿಮರ್ಶಕರು ಕೃತಿಯ ಮೇಲೆ ತಮ್ಮದೇ(ಅಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕ) ಚೌಕಟ್ಟುಗಳನ್ನು ಹೇರುತ್ತಾರೆ ಎಂದು ತೋರಿಸಬಹುದು.

ಮೊದಲಿಗೆ ಅನುಭವ-ವಿಚಾರ ಎನ್ನುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳ ಪರಸ್ಪರಾನನ್ವಯತೆಯನ್ನೇ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳೋಣ. ಈ ಪರಸ್ಪರಾನನ್ವಯದ ಪ್ರಕಾರ ಮನುಷ್ಯನ ಸಮಗ್ರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅನುಭವವನ್ನು ಶೋಧಿಸುವಂತದ್ದು, ಸಾಹಿತ್ಯಕೃತಿ. ವೈಚಾರಿಕತೆ, ಶಾಸ್ತ್ರಬದ್ಧ ತಾತ್ತ್ವಿಕತೆ ಸಮಗ್ರ ಅನುಭವದ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಆಯಾಮವನ್ನು ಮಾತ್ರ "ರ್‍ಯಾಷನಲ್" ಆಗಿ ಶೋಧಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಅನಿಸಿಕೆ (ಇದು ಅನಿಸಿಕೆ ಮಾತ್ರ) ಇತ್ತೀಚಿನದು. ಈ ಅನಿಸಿಕೆ ಪದೇ ಪದೇ ಮರುಕಳಿಸಿ ಸ್ವತಸಿದ್ಧ ಎನಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಈಗ ಈ ಪರಸ್ಪರಾನನ್ವಯದ ಬಗ್ಗೆ ಕೆಲವು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಕೇಳಿಕೊಳ್ಳೋಣ. ಒಂದು ಸಾಹಿತ್ಯಕೃತಿ ಅಥವಾ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂದರ್ಭ ಸಮಗ್ರವಾದದ್ದು ಎಂದಾದರೆ ವೈಚಾರಿಕತೆ ಈ ಸಮಗ್ರತೆಯ ಭಾಗವೇ ಆಗಿರಬೇಕು. ಏಕೆಂದರೆ ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಹೊರಬಿಡುವ ರಚನೆ ಸಮಗ್ರವಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆಂದಾದರೆ ಅನುಭವ ಒಳಗೊಳ್ಳುವ ಹಲವಾರು ಅಂಶಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಾದ ವೈಚಾರಿಕತೆ ಇತರ ಅಂಶಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಹೇಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ನಾವು ಕೇಳಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೇ ವಿನಹ ಅನುಭವ×ವೈಚಾರಿಕತೆ ಎಂದು ಮೊದಲೇ ಬಂದು ಪರಸ್ಪರಾನನ್ವಯವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿಕೊಂಡು ಹೊರಡಬಾರದು. ವಿಚಾರವಿಲ್ಲದೆ ಅನುಭವಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವೇ? ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ತೊಡಗುವುದು ಎಂದರೆ ನೆನಪು, ತರ್ಕ ಹಾಗೂ ಪೂರ್ವ ಮತ್ತು ಸಮಕಾಲೀನ ಇಂದ್ರಿಯಾನುಭವಗಳ ನಡುವೆ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನೇರ್ಪಡಿಸುವುದೆಂದೇ ಅರ್ಥ. ಹಾಗಿರುವಾಗ ವಿಚಾರಪೂರ್ವ ಅನುಭವ ಎನ್ನುವುದೊಂದಿರಲು

ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೆ ಅನುಭವ ಎನ್ನುವ ಅಂಶವಿಲ್ಲದ ವಿಚಾರವೂ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಎಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ವಿಚಾರವು ನೆನಪು ಇಂದ್ರಿಯಾನುಭವ ಹಾಗೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳುತ್ತದೋ ಅಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ "ಒಣ ತರ್ಕ" ಅಥವಾ "ಅಮೂರ್ತ ತತ್ತ್ವ" ಎನ್ನುವುದೂ ಅಸಾಧ್ಯ. ವೈಚಾರಿಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯೂ ಒಂದು ಅನುಭವ; ಒಳ್ಳೆಯ ಅನುಭವ ಹಾಗೆಯೇ ವೈಚಾರಿಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. "ನನಗೆ ಈ ಹೂವು ಸುಂದರವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತಿದೆ; ಕಾಂಟ್‌ನ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯ ಪ್ರಕಾರ ನನಗೆ ಇಂತಿಂತಹ ಕಾರಣಗಳ ಪ್ರಕಾರ ಹೂವು ಸುಂದರವೆನಿಸುತ್ತದೆ" ಎಂದು ನಾವು ಜ್ಞಾನತಃ ಅನುಭವವನ್ನು ವಿಚಾರಕ್ಕೊಳಪಡಿಸಿದರೇನೇ ತಾತ್ತ್ವಿಕ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕಿಲ್ಲ. "ಈ ಹೂವು ಸುಂದರ ವಾಗಿದೆ; ಎಷ್ಟೆಂದರೂ ಪರಮಾತ್ಮನ ಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲವೇ" ಅನ್ನುವುದರಲ್ಲೂ/ಅಂದುಕೊಳ್ಳುವುದರಲ್ಲೂ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಅಜಾಗೃತ ತತ್ತ್ವ ಬರುತ್ತದೆ. ಅನುಭವ ಹಾಗೂ ವಿಚಾರಗಳ ನಡುವೆ ಯಾವುದೇ ಪರಸ್ಪರಾನನ್ವಯ ವಿರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅವು ಒಂದನ್ನೊಂದು ಸಾಧ್ಯಗೊಳಿಸುವಂತವು. ಒಂದನ್ನೊಂದು ಸಂಯೋಜಿಸಿ ಸಾಧ್ಯಗೊಳಿಸ ಬಲ್ಲಂತವು.[2]

ಹಾಗಾದರೆ ಒಂದು ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಓದಿದಾಗ ನಮಗಾಗುವ ಅನುಭವ ಹೀಗೆಲ್‌ನ *ಫಿಲಾಸಫಿ ಆಫ್ ದ ರೈಟ್* ಓದಿದಾಗ ಏಕೆ ಸಿಗುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆ ಒಂದು ಮೂರ್ತ ಇನ್ನೊಂದು ಅಮೂರ್ತವೆನಿಸುತ್ತದೆ? ಏಕೆ ಕಾದಂಬರಿ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಓದಲ್ಪಡುತ್ತದೆ, ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರ ಬಹಳಷ್ಟು ಕಮ್ಮಿ ಜನರಿಂದ ಓದಲ್ಪಡುತ್ತದೆ? ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಬಹಳಷ್ಟು ಮಂದಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಓದಲ್ಪಡುವುದರಿಂದ ಅದು ನೇರ ಹಾಗೂ ಅನುಭವ ಸಂಬಂಧಿ ಎಂದೂ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರ ಮುಂತಾದವು "ಅಮೂರ್ತ", ಆದ್ದರಿಂದ ಅದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಹಾಗೂ ಅದರದ್ದೇ ಆದ ಶಿಸ್ತನ್ನು ಬಯಸುವ ಬೇರೆಯದೇ ಆದ ಬಗೆಯೆಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತಾರೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅನುಭವ ಜನ್ಯ ಮತ್ತು ಬುದ್ಧಿಜನ್ಯದ ನಡುವೆ ಸ್ವತಸಿದ್ಧವಾದ ಪರಸ್ಪರಾನನ್ವಯತೆ ಇದೆ ಎಂದೂ ತಿಳಿಯುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಬರವಣಿಗೆ "ಜನಪ್ರಿಯ" ಇನ್ನೊಂದು "ಪಾಂಡಿತ್ಯ ಪೂರ್ಣ" ಎನ್ನುವುದು ಬೇರೆಯದೇ ಆದ ಸಮಸ್ಯೆ.

ಒಂದು ಕೃತಿ -- ಅದು ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯೇ ಆಗಿರಬಹುದು ಅಥವಾ ವೈಚಾರಿಕ ಕೃತಿಯೇ ಆಗಿರಬಹುದು -- ಮೊದಲು ಒಂದು ಬರವಣಿಗೆ. ವಸ್ತುವಿಷಯಕ್ಕನುಸಾರವಾಗಿ ಬರವಣಿಗೆಗಳು ವಿಶಿಷ್ಟ ಭಾಷೆಯೆನಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪದಗುಚ್ಛಗಳನ್ನೂ, ಶೈಲಿಯನ್ನೂ ಗಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಬರವಣಿಗೆ ತನ್ನಲ್ಲೇ ತಾನು "ಕಷ್ಟ", "ಅಮೂರ್ತ" ಅನಿಸುವುದು ಆ ಬರಹದ ಅಂತಸ್ಥ ಲಕ್ಷಣವಲ್ಲ -- ಬದಲಾಗಿ ಹಾಗೆನಿಸುವ ನಮ್ಮ ಅನಿಸಿಕೆ/ ಅನುಭವ ನಾವು ಅಂಥ ಬರವಣಿಗೆ ಜೊತೆಗೆ ಸಾಧ್ಯ ಮಾಡಿಕೊಂಡ ಸಂಬಂಧದ ಲಕ್ಷಣ. ಒಂದು ಭಾಷೆ ತಿಳಿದವ ರೆಲ್ಲರೂ ಆ ಭಾಷೆಯ ಅಕ್ಷರಸ್ಥರಲ್ಲ. ಅಕ್ಷರಸ್ಥರಾದವರೆಲ್ಲ ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನೋದುವವರಲ್ಲ. ಕಾದಂಬರಿ ಗಳನ್ನೋದುವವರನ್ನೇ ಗಣನೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡರೂ ಎಲ್ಲರೂ ಎಲ್ಲಾ ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು

2. ನಾನು ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತುತಪಡಿಸುತ್ತಿರುವ ನಿಲುವು ಎಲ್ಲಿಯಟ್‌ನ "ಆರ್ಗ್ಯಾನಿಕ್ ಸೆನ್ಸಿಬಿಲಿಟಿ"ಯಂತೆ ಕಾಣಬಹುದು. ಆದರೆ ಇವುಗಳ ನಡುವೆ ಬಹಳ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ.

ಓದುವುದಿಲ್ಲ. ಸಾಧಾರಣ ವಾಗಿ ಲಾರೆನ್ಸ್, ಹಾರ್ಡಿ ಮುಂತಾದವರ ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಸುಲಭವಾಗಿ ಓದಬಹುದು. ಆದರೆ ಜಾಯ್ಸ್‌ನ *ಯೂಲಿಸಿಸ್* ಓದುವುದು ಬಹಳ ಕಷ್ಟ. ಸಾಪ್ತಾಹಿಕ ಧಾರವಾಹಿ ಓದುವ ಓದುಗನಿಗೆ ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರ "ಸೂರ್ಯನ ಕುದುರೆ"ಯಂಥ ಸಣ್ಣಕಥೆ ಅರ್ಥವಾಗುವುದು ಕಷ್ಟ. ಆ ಕಥೆ "ಅಮೂರ್ತ"ವೆನಿಸಬಹುದು.

ಹೀಗೆ ಒಂದು ಭಾಷೆಯ ಬರವಣಿಗೆಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ "ಸರಳ", "ಕಷ್ಟ", "ಮೂರ್ತ", "ಅಮೂರ್ತ" ಎನಿಸುವುದು ಸಾಪೇಕ್ಷವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪ್ರಶ್ನೆ ಏಳಬಹುದು. ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲೇ "ಕಷ್ಟ", "ಅಮೂರ್ತ"ವೆನಿಸುವ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಓದುವವನಿಗೂ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರ/ವೈಚಾರಿಕ ಬರವಣಿಗೆಗಳು ಕಷ್ಟವೆನಿಸು ವುದಿಲ್ಲವೆ? ಕಷ್ಟವೆನಿಸಬಹುದು. ಹಾಗೆಯೇ ಹೀಗೆಲ್‌ನ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರ ಅಥವಾ ಕ್ವಾಂಟಮ್ ಭೌತಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಅನಾಯಾಸವಾಗಿ ಓದುವವನಿಗೂ ಕೆಲವು ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳು ಅರ್ಥವಾಗದೇ ಹೋಗಬಹುದು. ಅಂದರೆ ಬರವಣಿಗೆ ನಮಗೆ ಕಷ್ಟವೇ ಸರಳವೇ ಎನಿಸುವುದು ಸಾಪೇಕ್ಷ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಅದು ನಮಗೆ ಆಯಾ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟೆಷ್ಟು ಪೂರ್ವಾನುಭವ ಇದೆ ಎನ್ನುವುದರ ಮೇಲೂ ನಿಂತಿರುತ್ತದೆ. ರೀಲ್ಕ್ ಎನ್ನುವ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞ ಖ್ಯಾತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ: "ಖ್ಯಾತಿ ಎನ್ನುವುದು ತಪ್ಪುತಿಳುವಳಿಕೆಗಳು ಒಟ್ಟುಗೂಡುವುದರ ಪರಿಣಾಮ." ಇದನ್ನೇ ನಾವು "ಕಷ್ಟ", "ಅಮೂರ್ತ" ಎನ್ನುವದರ ಬಗೆಗೂ ಹೇಳಬಹುದು: "ಒಂದು ಬರವಣಿಗೆ ಕಷ್ಟವೆನಿಸುವುದು ಹಲವು ಪೂರ್ವಗ್ರಹ ಹಾಗೂ ತಪ್ಪು ತಿಳುವಳಿಕೆಗಳ ಪರಿಣಾಮ." ನಮ್ಮ ಗ್ರಾಮೀಣ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳಿಗೆ ಗಣಿತ ಮತ್ತು ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಎಂದರೆ "ಕಷ್ಟ" ಏಕೆಂದರೆ ಈ ವಿಷಯಗಳಿಗೆ ಅವರಿಗೆ ಸರಿಯಾದ ಪ್ರವೇಶ, ಪರಿಚಯ ಸಿಗುವುದಿಲ್ಲ. ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಈ ವಿಷಯಗಳು "ಭಯ" ಹಾಗೂ ಅಗೋಚರ ಅಮೂರ್ತಗಳ ಪ್ರಭೆಯಿಂದ ಆವೃತ್ತಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ/ವೈಚಾರಿಕ ಬರವಣಿಗೆಗಳೂ ಹೀಗೆ. ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟು ಮಂದಿ ಇಂತಹ ಬರವಣಿಗೆಗಳನ್ನು ನಿತ್ಯ ಓದುತ್ತೇವೆ?

ಅನುಭವ ಜನ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಬುದ್ಧಿ ಜನ್ಯ, ಶಾಸ್ತ್ರಬದ್ಧ ತಾತ್ತ್ವಿಕತೆ -- ಈ ಸ್ವತಸಿದ್ಧ ಸೂತ್ರ ಪ್ರಯೋಗದ ಇನ್ನೊಂದು ಮಜಲನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸಿ: ನಾವು ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರ ಎಂದುಕೊಳ್ಳುವ ಬರವಣಿಗೆಗಳೆಲ್ಲ ಅಮೂರ್ತ ವಾಗಿಯೇ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಅಂಥ ಬರವಣಿಗೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಕಷ್ಟವೆನಿಸಬಹುದು, ಅಥವಾ ಅಮೂರ್ತವೆನಿಸ ಬಹುದು. ಆದರೆ ಅಂಥ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳ ಮೂಲಕ ಬರಹಗಾರ ಶೋಧಿಸಲು ಹೆಣಗುವ ಮಾನವಿಕ ಸಂದರ್ಭದ ಸೂಕ್ಷ್ಮಗಳು ಮೂರ್ತ ಸ್ವರೂಪಗಳೇ. ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೇ ಶತಮಾದಲ್ಲಿ ಬ್ಲೇಕ್, ಕಾಲರಿಡ್ಜ್, ವರ್ಡ್ಸ್‌ವರ್ಥ್, ಡಿಕೆನ್ಸ್ ಮುಂತಾದವರು ತಮ್ಮ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಲಂಗುಲಗಾಮಿಲ್ಲದ ಔದ್ಯೋಗಿಕ ಕ್ರಾಂತಿ ಏನು ಮಾಡುತ್ತಿದೆ ಎಂದು ಬರವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಶೋಧಿಸಿದಂತೆಯೇ ವೈಚಾರಿಕ ಲೇಖನಗಳನ್ನು ಬರೆದ ರಸ್ಕಿನ್, ಕಾರ್ಲೆಲ್ ಹಾಗೂ ಮಾರಿಸ್ ಕೂಡ ಶೋಧಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅಂತೆಯೇ ಕಾರ್ಲ್ ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಯ ಬೃಹತ್ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ದರ್ಶನವನ್ನೇ ನಮ್ಮೆದುರಿಗಿಡುತ್ತಾನೆ. ವಿಚಾರ ಮತ್ತು ಅನುಭವ ವೈಶಾಲ್ಯವಿಲ್ಲದೆ ಮೇಲಿನ ಯಾವುದೇ ಬಗೆಯ ಬರಹ ಓದಿದದರೆ ಅದು ಸಂಕುಚಿತ ಅರ್ಥಕ್ಕೀಡಾಗುತ್ತದೆ. ವರ್ಡ್ಸ್‌ವರ್ಥ್ ಕೇವಲ ಹೂವು, ಬನ, ಬಾನು ಮತ್ತು ನೀರಿನ ಬಗ್ಗೆ ಮತ್ತಿನಿಂದ ಬರೆಯುವ "ಪ್ರಕೃತಿ ಕವಿ" ಮಾತ್ರನಾಗುತ್ತಾನೆ. ರಸ್ಕಿನ್ ಕಾರ್ಲೈಲರು

"ನೈತಿಕತೆ"ಯ ಬಗ್ಗೆ ಬರೆಯುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಧರ್ಮಗುರುಗಳಾಗುತ್ತಾರೆ. ಅಂತೆಯೇ ಕಾರ್ಲ್‌ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಅಂಕಿಅಂಶಗಳ ಪಟ್ಟಿಯಾಗುತ್ತಾನೆ. ಅನುಭವ ಮತ್ತು ವಿಚಾರ ಸರಿಯಾಗಿ ಸುಸಂಬದ್ಧಗೊಂಡಾಗಲೇ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಅರಿವು ಅರಳುತ್ತದೆ.

ಮುಕ್ತ/ವಸ್ತುನಿಷ್ಠ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಇನ್ನೊಂದು ಅದೃಶ್ಯ ಚೌಕಟ್ಟು ಕೃತಿ ಒಂದು ಸಾವಯವ ಸ್ಥಿತಿ ಎನ್ನುವ ನಿಲುವು ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದೇನೆ. ಈಗ ಈ ಬಗ್ಗೆ ಕೆಲವು ವಾದ-ವಿವಾದಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸೋಣ. "ಸಾವಯವ"ತ್ವದ ಬಗ್ಗೆ *ಅರಿವುಬರಹ*2ರಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾದ ನನ್ನ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಈಗಾಗಲೇ ಕೆಲವು ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದೇನೆ. "ಸಾವಯವ" ಎಂದರೆ ಅವಯವಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುವಂಥದ್ದು, ಜೈವಿಕ ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥ ಬರುತ್ತದೆ.[3] "ಸಾವಯವ" ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಇಂಗ್ಲೀಷ್‌ನ "ಆರ್ಗ್ಯಾನಿಕ್" ಎನ್ನುವ ಪದದಿಂದ ಬಂದಿದೆ. ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೇ ಶತಮಾನದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚಿಂತಕರಾದ ರಸ್ಕಿನ್, ಕಾರ್ಲೈರ್‌ರ ಬಳಕೆಗಳಿಂದ ಹಾಗೂ ಇಪ್ಪತ್ತನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಲೇವಿಸ್‌ನ 'ಆರ್ಗ್ಯಾನಿಕ್ ಕಲ್ಚರ್' (ಸಾವಯವ ಸಂಸ್ಕೃತಿ)ನಿಂದ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ "ಸಾವಯವ"ತ್ವದ ಕಲ್ಪನೆ ಬಲವಾಗಿ ಬೇರೂರಿದೆ.[4] ಆದರೆ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಿಯಟ್-ಲೀವಿಸ್‌ರ ಛಾಯೆಯಿಲ್ಲದ "ಆರ್ಗ್ಯಾನಿಕ್ ಫಾರ್ಮ್" (ಸಾವಯವ ರಚನೆ) ಎನ್ನುವ ಕಲ್ಪನೆ ಅರಿಸ್ಟಾಟಲಿನಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭಗೊಂಡು ಕಾಂಟ್‌ನವರೆಗೂ ಬೆಳೆದುಬಂದಿದ್ದು ನಾವು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ.

"ಸಾವಯವ" ಎನ್ನುವ ಪದ ಪ್ರಬಲವಾಗಿ ಹೊಸ ಚಾಲ್ತಿಗೆ ಬಂದಿದ್ದು ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೇ ಶತಮಾನದ ಜರ್ಮನಿಯ ರ್‍ಯೋಮ್ಯಾಂಟಿಕ್ ಚಿಂತಕರ ಬರಹಗಳಿಂದ ವಿಕಾರವಾಗಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತಿದ್ದ ಔದ್ಯೋಗಿಕ ಸಮಾಜ, ಗರ ಹಾಗೂ ಔದ್ಯೋಗಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳ ವಿರುದ್ಧ ಪ್ರತಿಭಟಿಸುತ್ತ ಅದನ್ನು "ಯಾಂತ್ರಿಕ" ಎಂದು ಈ ಚಿಂತಕರು ಪರಿಗಣಿಸಿದರು. ಅಂಥ "ಯಾಂತ್ರಿಕ" ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಪರ್ಯಾಯವಾಗಿ ಔದ್ಯೋಗಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಪೂರ್ವದ ವ್ಯವಸಾಯೀ ಜೀವನಕ್ರಮವನ್ನು "ನೈಸರ್ಗಿಕ", "ಸ್ವಾಭಾವಿಕ" ಹಾಗೂ "ಸಾವಯವ" ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸಲಾಯಿತು. ಇಲ್ಲಿ "ಸಾವಯವ" ಎಂದರೆ ಅವಯವಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದ ಜೀವಿ ಬೆಳೆದುಬರುವಂತೆ ನೈಸರ್ಗಿಕವಾಗಿ ವಿಕಸನಗೊಂಡಿದ್ದು, ಮನುಷ್ಯನ ಹಸ್ತಕ್ಷೇಪವಿಲ್ಲದೆ ನೈಸರ್ಗಿಕವಾಗಿ ಬೆಳೆದು ಬಂದಿದ್ದು ಎಂದರ್ಥ. ಔದ್ಯೋಗಿಕ ಕ್ರಾಂತಿಯ ಮೊದಲಿನ ಸಾವಯವ ಸಮಾಜ ಉತ್ಪಾದಿಸಿದ ವಸ್ತುಗಳು "ಕಲಾತ್ಮಕ"ವಾದುದಾದರೆ ಔದ್ಯೋಗಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಉತ್ಪನ್ನಗಳು ಸಮೂಹ ಭೋಗದ ಕ್ಷಣಿಕ ವಸ್ತುಗಳು ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸುವುದು ಸಾಧಾರಣವಾಯಿತು. ಹಾಗೆಯೇ ಅನಿಸಿಕೆಯ ಆಳದಿಂದ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ಹೊಮ್ಮುವ

3. ಜಿ. ಎಲ್. ನಾಗಭೂಷಣ ಸ್ವಾಮಿ"ಸಹಜ ಅಥವಾ ಜೀವಂತ ರೂಪ" ಎಂದು ಬಳಸಿದ್ದಾರೆ. ನೋಡಿ: *ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪರಿಭಾಷೆ* ಶಿವಮೊಗ್ಗ, ಪರಿಸರ ಸಾಹಿತ್ಯ 1983, ಪುಟ 257 "ಸಾವಯವ" ಎನ್ನುವುದು ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಮೂಲಕ್ಕೆ ಹತ್ತಿರವಾದದ್ದು ಎಂದು ನನ್ನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ.

4. ನೋಡಿ: ರೇಮಂಡ್ ವಿಲ್ಲಿಯಮ್ಸ್, *ಕಲ್ಚರ್ ಆ್ಯಂಡ್ ಸೊಸೈಟಿ,* ಚ್ಯಾಟ್ಟೋ ಆ್ಯಂಡ್ ವಿಂಡಸ್, ಲಂಡನ್, 1958. ವಿಲ್ಲಿಯಮ್ಸ್ ಈ ಪುಸ್ತಕವನ್ನು ಅದು ಲೀವಿಸ್ ಮಾದರಿಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಿಂದ ನರಳುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ನಂತರ ತಿರಸ್ಕರಿಸುತ್ತಾನೆ.

ವ್ಯಾಪಾರೋದ್ದೇಶವಿಲ್ಲದ, ಕ್ಷಣಿಕವಲ್ಲದ ಬರಹ, ರಚನೆ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಕಲಾತ್ಮಕವೆಂದು ಕಾಣುವುದು ಸಾಧಾರಣವಾಯಿತು. ಹದಿನೆಂಟನೆಯ ಶತಮಾನದ ಅಂತ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯ "ಸಾವಯವ" ಸಾಹಿತ್ಯ ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸಲ್ಪಟ್ಟರೆ ಗದ್ಯ ಸಮೂಹ ಮಾಧ್ಯಮ ಹಾಗೂ ಪತ್ರಿಕೋದ್ಯಮಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ "ಜನಪ್ರಿಯ" (Vulgar) ಮಾಧ್ಯಮ ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿತು. ಈ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಅರಳುತ್ತಿದ್ದ ಕಾದಂಬರಿ ಮಾಧ್ಯಮ ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಗೌರವಾನ್ವಿತ ಸ್ಥಾನ ಪಡೆಯಲಿಲ್ಲ. "ಪ್ರಬಂಧ" (ಎಸ್ಸೆ) ಎನ್ನುವ ಹೊಸ ಪ್ರಕಾರವನ್ನು ಗದ್ಯದಲ್ಲಿ ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ ಬರಹಗಾರರೂ ತಾವು "ಸಾಮಾಜಿಕ ನೀತಿ"ಯನ್ನು ತಿದ್ದಲು ಗದ್ಯದಲ್ಲಿ ಬರೆಯುತ್ತಿದ್ದೇವೆ ಎಂದು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಯಿತು.

ಹೀಗೆ "ಸಾವಯವ" ಎನ್ನುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಮೂಲದಲ್ಲಿ ಹೊಸದನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸುವ, ಅನುಮಾನದಿಂದ ನೋಡುವ ಪ್ರತಿಗಾಮಿ ಕಲ್ಪನೆಯಾಗಿ ಉದ್ಭವಿಸಿತು. ತನ್ನ ವೈಚಾರಿಕ/ತಾತ್ತ್ವಿಕ/ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಮೀರಿ ಸಾವಯವ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯಕೃತಿ ದಕ್ಕಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ನಿಲುವಿನ ಹಿಂದೆ ವೈಚಾರಿಕತೆ, ಬುದ್ಧಿಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಹಾಗೂ ಚಿಂತನೆಯಂಥ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳು ನಮ್ಮ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಹಾಗೂ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ "ಸಾವಯವ"ವಲ್ಲದ್ದು, ನಂತರ ಉದ್ಭವಿಸಿದ್ದು ಎನ್ನುವ ನಿಲುವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಕಲೆಗೆ ಸಂಬಂಧಪಡುವ ಇತರ ಬೆಳವಣಿಗೆಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿ: "ಆರ್ಟ್ಸ್" ಮತ್ತು "ಆರ್ಟಿಫಿಶ್ಯಲ್" (ಕಲೆ ಮತ್ತು ಕೃತಕವಾದದ್ದು)—ಈ ಎರಡೂ ಪದಗಳು ಲ್ಯಾಟಿನ್ ಭಾಷೆಯ ಒಂದೇ ಧಾತುವಿನಿಂದ ಬರುವಂತವು. ಮಧ್ಯಯುಗದ ವರೆಗೆ "ಆರ್ಟ್ ಈಸ್ ಆರ್ಟಿಫಿಶ್ಯಲ್" (ಕಲೆ ಕೃತಕವಾದದ್ದು, ಅಂದರೆ ಅಸ್ವಾಭಾವಿಕ, ನೈಸರ್ಗಿಕವಲ್ಲದ್ದು, ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದು) ಎಂದೇ ತಿಳಿಯಲ್ಪಟ್ಟಿತ್ತು. "ಆರ್ಟ್" ಎನ್ನುವುದು ಲ್ಯಾಟಿನ್ನಿನ "ಆರ್ಸ್" ಎನ್ನುವ ಧಾತುನಿವ ಪದ. ಇದರ ಮೂಲಾರ್ಥ "ಮನುಷ್ಯ ಜ್ಞಾನ ಹಾಗೂ ಕ್ರಿಯಾಚರಣೆಯ ಪರಿಣಾಮವಾದ ಕೌಶಲ್ಯ": "(ಪ್ರಾಕೃತಿಕವಲ್ಲದ, ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಲ್ಲದ) ಕೌಶಲ್ಯದ ಫಲ" ಎಂದು. "ಆರ್ಟಿಫೀಸ್/ಆರ್ಟಿಫಿಶಲ್" ಎಂದರೂ ಈ ಅರ್ಥಛಾಯೆಗಳೇ ಬರುತ್ತವೆ—"ಕಲೆಯಿಂದ, ಮನುಷ್ಯ ಕ್ರಿಯಾಚರಣೆಯಿಂದ ಉಂಟಾದದ್ದು, ಅಸ್ವಾಭಾವಿಕ ಅಥವ ನೈಸರ್ಗಿಕವಲ್ಲದ್ದು" ಎಂದು.[5] ಇಲ್ಲಿ ಕಲೆಯೆಂದರೆ ಬರವಣಿಗೆಯೂ ಸೇರುತ್ತಿತ್ತು ಎಂದು ಬೇರೆ ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ತನ್ನ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಮೇಲೆ ಮನುಷ್ಯ ಕ್ರಿಯಾಚರಣೆಗೆ ತೊಡಗುವುದರಿಂದ ಕಲೆ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ತಿಳಿದಿದ್ದರಿಂದಲೇ ಮಧ್ಯಯುಗದ ಬರಹಗಾರರು "ಆರ್ಟ್ ಇಂಪ್ರೂವ್ಸ್ ನೇಚರ್" ಎಂದರು (ಕಲೆ ಪ್ರಕೃತಿಯನ್ನು ಉತ್ತಮಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ). ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದದ್ದು ಏನೆಂದರೆ: (1) ಔದ್ಯೋಗಿಕ ಕ್ರಾಂತಿಯ ಮುನ್ನ ಕಲೆ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯದಿಂದ ಚಿಂತನೆ ಹಾಗೂ ತಾತ್ತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಬೇರ್ಪಡಿಸಿನೋಡುವ ಪದ್ಧತಿಯಿರಲಿಲ್ಲ. (2) ಹಾಗೆ ಬೇರ್ಪಡಿಸಿ ನೋಡುವುದೇ ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೇ ಶತಮಾನ ದಲ್ಲಿ ಔದ್ಯೋಗಿಕ ಕ್ರಾಂತಿಗೆ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯಾಗಿ ಬೆಳೆದು ಬಂದ ಒಂದು ಚಿಂತನಾಕ್ರಮ. ಆದ್ದರಿಂದ ಎಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಸಾಹಿತ್ಯಕೃತಿ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಕ್ರಿಯಾಚರಣೆ (ಪ್ರಾಕ್ಸಿಸ್, ಪ್ರಾಕ್ಟಿಕಲ್ ಇಂಟರ್‌ವೆನ್‌ಷನ್)ಯಿಂದ

5. ನೋಡಿ: *OED* (ಕಂಪ್ಲೀಟ್ ಆಕ್ಸ್‌ಫರ್ಡ್ ಡಿಕ್ಷನರಿ)

ಉಂಟಾಗುತ್ತದೋ ಅಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಕೃತಿ ಒಂದು ಸ್ವಯಂಪೂರ್ಣ ಸಾವಯವ ಸ್ಥಿತಿಯಾಗಿ ಬೇರೆ ನಿಲ್ಲಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ, ನಿಲ್ಲಲೂಬಾರದು.

"ಆರ್ಗ್ಯಾನಿಕ್" ಅಥವ ಸಾವಯವತ್ವದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಬೇರೂರಿರುವುದು ಎಲ್ಲಿಯೆಟ್-ಲೀವೀಸ್-ನ್ಯೂ ಕ್ರಿಟಿಸಿಸಂನ ಅರ್ಥವ್ಯಾಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ. ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯಲ್ಲಿ ಬೇರೆಯದೇ ಆದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಈ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಬೆಳೆದು ಬಂದಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದೇನೆ. ಈ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಈ ಲೇಖನಕ್ಕೆ ನೇರವಾಗಿ ಸಂಬಂಧಪಡದಿದ್ದರೂ ಆ ಬಗ್ಗೆ ನಾಲ್ಕು ಸಾಲುಗಳನ್ನು ಬರೆಯುವುದು ಉಚಿತ. ಪ್ಲೇಟೋ ಮತ್ತು ಅರಿಸ್ಟಾಟಲರು ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯನ್ನು ಜೀವಿಗೆ ಹೋಲಿಸಿದ್ದು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ತಿಳಿದಿದೆ. ಈ ಕಲ್ಪನೆ ಜರ್ಮನಿಯ ರೋಮ್ಯಾಂಟಿಕ್ ಚಿಂತಕರಲ್ಲಿ ಪೂರ್ಣ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತದೆ. ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞ ಲೈಬ್‌ನಿಡ್ಜ್ ತನ್ನ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಅಣುವೂ ಒಂದು ಜೈವಿಕ ಜಗತ್ತು ಎನ್ನುವ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಜನಪ್ರಿಯಗೊಳಿಸಿದ್ದ. ಈ ಕಲ್ಪನೆಯಿಂದ ಜರ್ಮನಿಯ ರೋಮ್ಯಾಂಟಿಕ್ ಚಿಂತಕರು ಸಾಹಿತ್ಯ ತನ್ನದೇ ರೀತಿನೀತಿಗಳನ್ನು, ತನ್ನದೇ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದ ಸ್ವಯಂಪೂರ್ಣ ಪ್ರಪಂಚ ಎನ್ನುವ ನಿಲುವನ್ನು ಬೆಳೆಸಿದರು. ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯನ್ನು ಹೀಗೆ ವಿವರಿಸುವುದು ಔದ್ಯೋಗಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಟೀಕಿಸುವ ರೀತಿಯಾಗಿತ್ತು. ಶ್ಲೇಗಲ್ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯ ರಚನೆ ಹಾಗೂ ಯಾಂತ್ರಿಕ ರಚನೆಯ ನಡುವಿನ ವೈದೃಶ್ಯವನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತಾ ಸಾಹಿತ್ಯಕೃತಿ ತನ್ನೊಳಗಿಂದ ತಾನೇ ವಿಕಸಿಸುವಂಥದ್ದು ಮತ್ತು ಯಾಂತ್ರಿಕ ರಚನೆ ಒಂದು ವಸ್ತುವಿನ ಮೇಲೆ ಆಕಸ್ಮಿಕವಾಗಿ, ಆ ವಸ್ತುವಿನ ಆಂತರಿಕ ಪ್ರಕೃತಿಗೆ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದಂತೆ ಹೇರುವಂಥದ್ದು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ.[6] ಸಾವಯವತ್ವದ ಕಲ್ಪನೆ ಮುಂದೆ ಗಾಯ್ಟೆ ಹಾಗೂ ಹರ್ಡರ್ ಎನ್ನುವ ಚಿಂತಕರ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಪೂರ್ಣ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಪಡೆಯುತ್ತದೆ. ಹರ್ಡರ್ ಕಾವ್ಯವೂ ಭಾವ ಮತ್ತು ಅನುಭವಗಳನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವ ಕಲೆ ಎಂದು ವಾದಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆತನ ಪ್ರಕಾರ ವಿಮರ್ಶೆ ಬರಹಗಾರನ ಜೊತೆಗೆ ಅನುಭೂತಿಯ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವ ಕಲೆ. ಹರ್ಡರನ ಪ್ರಕಾರ ಮಿಥ್ಯೆ ಹಾಗೂ ರೂಪಕ ಮನುಷ್ಯನ ಮೂಲಭೂತ ಹಾಗೂ ಪ್ರಾಥಮಿಕ ಭಾಷೆ. ಇವು ನಂತರ ಮನುಷ್ಯನ ತಾರ್ಕಿಕ ರಚನೆಗಳಡಿ ಹುದುಗಿ ಹೋಗುತ್ತವೆ. ಕಾವ್ಯ ಮಾತ್ರ ಮನುಷ್ಯನ ಈ ಅನಾದಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಜೀವಂತಾಗಿಡುವಂಥದ್ದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಕಾವ್ಯದಿಂದ ಮಾತ್ರ ನಾವು ಸತ್ಯ ಹಾಗೂ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಆಂತರಿಕತೆಯನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ಸಾಧ್ಯ ಎಂದು ಹರ್ಡರ್ ವಾದಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹರ್ಡರ್‌ನ ಪ್ರಕಾರ ಪ್ರಕೃತಿ ಒಂದು ಜೈವಿಕ ಸಮಗ್ರತೆ. ಮನುಷ್ಯ ಅಂಥ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಭಾಗವಾದ್ದರಿಂದ ಅವನಿಗೆ ಆ ಸಮಗ್ರತೆಯನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಗೊಳಿಸುವ ಅಂತಸ್ಥ ಚೈತನ್ಯವಿದೆ. ಹರ್ಡರ್‌ನ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಪ್ರಚುರಗೊಳಿಸಿ ಆ ಕಾಲದ ಸಾಮಾನ್ಯ ತಿಳುವಳಿಕೆಯನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿದವನೆಂದರೆ ಗಾಯ್ಟೆ: ಗಾಯ್ಟೆ ಫ್ರೆಂಚ್ ಬರಹಗಾರರು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ಉಪಯೋ ಗಿಸುತ್ತಿದ್ದ "ಕಂಪೋಸ್" (ರಚಿಸು) ಎನ್ನುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗೆ ತೀವ್ರ ವಿರೋಧ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತ ಸಾಹಿತ್ಯ ಒಂದು "ಸೃಷ್ಟಿ"ಯೇ ವಿನಃ(ಯಾಂತ್ರಿಕ) "ರಚನೆಯಲ್ಲ ಎಂದು ವಾದಿಸಿದ. ಗಾಯ್ಟೆಯ ಪ್ರಕಾರ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯ ಅಂಶ ಮತ್ತು

6. ಎ. ಡಬ್ಲ್ಯು. ಶ್ಲೇಗಲ್, *ಎ ಕೋರ್ಸ್ ಆಫ್ ಲೆಕ್ಚರ್ಸ್ ಆನ್ ಡ್ರಮ್ಯಾಟಿಕ್ ಆರ್ಟ್ ಆ್ಯಂಡ್ ಲಿಟ್ರೇಚರ್* (ಅನುವಾದ ಜಾನ್ ಬ್ಲ್ಯಾಕ್) ಲಂಡನ್, 1846, ಪುಟ 340.

ಪೂರ್ಣಗಳೆರಡೂ ಒಂದೇ ಜೀವ ಹಾಗೂ ಆತ್ಮದ ಚೈತನ್ಯದಿಂದ ಉತ್ತೇಜಿಸಲ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಅದು ಹಲವಾರು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಬಿಡಿಭಾಗಗಳನ್ನು ಯಾಂತ್ರಿಕವಾಗಿ ಕೂಡಿಸುವುದರಿಂದ "ರಚನೆ"ಗೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಹರ್ಡರ್ ಮತ್ತು ಗಾಯ್ಟೆಯ ಸಾವಯವತ್ವದ ಕಲ್ಪನೆ ಇಂಗ್ಲಿಷ್‌ನ ಕಾಲೆರಿಡ್ಜ್ ಮತ್ತು ಶೆಲ್ಲಿಯ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಮೂಡಿಬರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಬಹಳ ಸ್ವಾರಸ್ಯಕರವಾಗಿದೆ. ರೋಮ್ಯಾಂಟಿಕ್ ಕವಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಅಸಹನೆ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದ ಎಲ್ಲಿಯೆಟ್ ಮತ್ತು ಲೇವಿಸ್ ಕೂಡ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲದೆ ಸಾವಯವತ್ವದ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ರೊಮ್ಯಾಂಟಿಕ್ ಅರ್ಥವ್ಯಾಪ್ತಿಯಲ್ಲೇ ಬಳಸುತ್ತಾರೆ. ವ್ಯತ್ಯಾಸವೆಂದರೆ ಎಲ್ಲಿಯೆಟ್ ಮತ್ತು ಲೇವಿಸ್ ಈ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಅಂಥದ್ದೊಂದು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿತ್ತು ಎನ್ನುವ ನಂಬಿಕೆಯಲ್ಲೇ ಬಳಸುತ್ತಾರೆ.

ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದೀ ವಿಮರ್ಶೆ(?) ಮತ್ತು ಚೌಕಟ್ಟು

ಮುಕ್ತ/ವಸ್ತುನಿಷ್ಠ ವಿಮರ್ಶೆ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಅಧ್ಯಯನವು ಪೂರ್ವನಿರ್ಮಿತ ಚೌಕಟ್ಟಿನೊಳಗೆ ನಡೆಯಬಾರದು ಎಂದು ಯಾವುದೋ ಪಾಂಡಿತ್ಯದ ನಿರ್ವಾತದಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತಾ ಬಂದಿಲ್ಲ. ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸ ಕೂಡ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಾಜಕೀಯವನ್ನೊಳಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಈ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಾಜಕೀಯ ತೀವ್ರವಾಗಿಯೇ ಹೊಡೆದಾಡಲ್ಪಡುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಪುನಃ ಜ್ಞಾಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಜ್ಞಾನ ಎಂದು ನಾವು ಕರೆಯುವ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಅರಿವನ್ನು ಉತ್ಪಾದನೆ ಮತ್ತು ಪ್ರತ್ಯುತ್ಪಾದನೆಗೊಳಿಸುವ ಈ ಕ್ಷೇತ್ರ ಎಲ್ಲಾ ಸಮಾಜಗಳಲ್ಲೂ ನಾಜೂಕಾಗಿ ರಕ್ಷಿಸಲ್ಪಡುವ ಕ್ಷೇತ್ರ. ಈ ಪರಿಚಿತ ವಿಷಯವನ್ನು ಏಕೆ ಮತ್ತೆ ಹೇಳಬೇಕಾಯಿತೆಂದರೆ "ವಸ್ತುನಿಷ್ಠ"ಎಂದು ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ಕರೆದುಕೊಳ್ಳುವ ವಿಮರ್ಶೆ ಎನ್ನುವ ಬರಹವು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ—ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಇಂಗ್ಲೆಂಡ್ ಅಮೇರಿಕಾಗಳಲ್ಲಿ—ಚೌಕಟ್ಟು ಎಂದು ಹಣೆಪಟ್ಟಿಕಟ್ಟಿ ವಿರೋಧಿಸಿದ್ದು ಆಗ ಪ್ರಬಲವಾಗಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತಿದ್ದ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದವನ್ನು. 1963ರಲ್ಲಿ ಕೇಂಬ್ರಿಡ್ಜ್ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದ ಮುದ್ರಣಾಲಯ ಅಚ್ಚುಹಾಕಿಸಿದ ಸ್ಕ್ರೂಟಿನಿಯ ಕೊನೆಯ ಸಂಪುಟವು (20ನೆಯದು) "ಇಂಗ್ಲೆಂಡ್"ನಲ್ಲಿ "ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದ" ಎನ್ನುವು ದರಡಿಯಲ್ಲಿ ಕೊಡುವ ವಿಷಯ ಪಟ್ಟಿಯೇ ಇದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಸಂಪುಟದ"ರೆಟ್ರೋಸ್ಪೆಕ್ಟ್"ನಲ್ಲಿ ಲೀವಿಸ್ *ಸ್ಕ್ರೂಟನಿ* ಹುಟ್ಟಿದ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಬರೆಯುತ್ತಾ ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ:

> ಅವು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಗೊಳಿಸುವ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಯ ಮೆರೆದಾಟದ ದಿನಗಳು. ನಾವು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದ ವಿರೋಧಿಗಳಾಗಿದ್ದೆವು—ಅಗತ್ಯವಾಗಿಯೇ ಹಾಗಿದ್ದೆವು; ಒಂದು ಬುದ್ಧಿವಂತ, ಅಂದರೆ ನಿಜವಾದ, ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿನ ಆಸಕ್ತಿ ಒಬ್ಬ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಅಥವ ವಿವರಿಸುವ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಕಲ್ಪನೆಗಿಂತ ಬೇರೆಯದೇ ಆದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಧ್ವನಿಸುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ—ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯ ಎಂದು ತಿಳಿದಿದ್ದೇವೋ ಮತ್ತು ಓದಿದ್ದೆವೋ ಆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಬಹಳ ಅಗತ್ಯದ್ದಾಗಿತ್ತು. ಸಾಹಿತ್ಯ (ಆಧುನಿಕ) ನಾಗರಿಕತೆಗೆ ನಿರ್ಣಾಯಕವಾಗಿ ಅಗತ್ಯದ್ದಾಗಿತ್ತು. ಈ ಬಗ್ಗೆ ನಾವು (ಸ್ಕ್ರೂಟನಿ ಗುಂಪಿನವರು) ನಿಸ್ಸಂಶಯರಾಗಿದ್ದೆವು. ಸಾಹಿತ್ಯ ಒಂದು ಮಾನವಿಕ ಸತ್ಯವನ್ನು, ಮನುಷ್ಯ ಚೇತನದ ಸ್ವಾಯತ್ತೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವುದರಿಂದ ನಮಗೆ ಅದು ಅಗತ್ಯದ್ದಾಗಿತ್ತು ಹಾಗೂ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿಯ "ಆರ್ಥಿಕ ನಿರ್ಧಾರ" ಹಾಗೂ "ವರ್ಗ ಸಂಘರ್ಷ" ತತ್ತ್ವದ ಸಂಕುಚಿತ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ

ಈ ಅಂಶಗಳಿಗೆ ಅವಕಾಶ ಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದದ ಫ್ಯಾಷನ್ ನಮಗೆ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಪಂಥಾಹ್ವಾನವಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದ ನಮ್ಮ ಬಂಡವಾಳ ಶಾಹಿ ನಾಗರೀಕತೆಯ ವಿಶಿಷ್ಟ ಉತ್ಪಾದನೆ.[7]

ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದ ತಾನು ವಿರೋಧಿಸುವ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಯ ವಿಶಿಷ್ಟ ಉತ್ಪಾದನೆ ಎನ್ನುವುದು ಸರಿಯೇ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಾಗೂ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದ ಆಯಾಮ ಬೇಕು ಎಂದು ಆಗ್ರಹಪಡಿಸುವ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿಗೆ ತನ್ನ ತತ್ತ್ವ ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಲಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಪ್ರಾಥಮಿಕ ಸತ್ಯ. ಆದರೆ ಇದರ ತೀರ್ಮಾನ ಲೀವಿಸ್ ಹೇಳಿದಂತೆ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ—ಅಂದರೆ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಬೌದ್ಧಿಕ ಉತ್ಪಾದನೆಯಾದ್ದರಿಂದಲೇ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಯ ನಾಗರೀಕ ಅಥವಾ ಭೌತಿಕ ಹೊರಮೈಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುತ್ತದೆಯೆ ವಿನಹ ಬಂಡವಾಳ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಕೊಳಕು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಬಳಗನ್ನು ವಿಮರ್ಶಿಸಲು ಅದಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥೈಸುವಿಕೆ. ತಾನು ಯಾವ ವಿಮರ್ಶೆ ಅಥವಾ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದದ ಬಗ್ಗೆ ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದೇನೆ ಎಂದು ಹೇಳುವ ಗೋಜಿಗೇ ಲೀವಿಸ್ ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇದು ನಮಗೆ ಆಶ್ಚರ್ಯವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವ ಅಗತ್ಯವೇನಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಲೀವಿಸಿಗೆ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದದ ಬಗೆಗೆ ಕನಿಷ್ಠಮಟ್ಟದ ಪರಿಚಯವೂ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಲಿಯೋನ್ ಟ್ರಾಟ್‌ಸ್ಕಿಯ *ಲಿಟ್ರಚರ್ ಆ್ಯಂಡ್ ರೆವಲ್ಯೂಷನ್* ಪುಸ್ತಕ ಬಿಟ್ಟು ಬೇರೆ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದೀ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗಳನ್ನು ಲೀವಿಸ್ ಓದಿ ಕೊಂಡಿದ್ದ ಎಂದು ಯಾರೂ ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಒಂದು ರೀತಿ ಅಜ್ಞಾನದಿಂದ ಬರುವ ವಿಶೇಷ ಆತ್ಮವಿಶ್ವಾಸದಿಂದ ಲೀವಿಸ್ ನಾನು ಮೇಲೆ ಉದ್ಧರಿಸಿದ ಅವನ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಹೀಗೆ ಮುಗಿಸುತ್ತಾನೆ: ". . . ನಮ್ಮ ಒಟ್ಟು ನಾಗರೀಕತೆ ಬಹಳ ಸಂಕೀರ್ಣವಾದದ್ದು, ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿಯ (ವಿಶ್ಲೇಷಣಾ) ಪರಿಭಾಷೆ ಎಂದಿಗೂ ಔಚಿತ್ಯ ಪೂರ್ಣವೆನಿಸಸಿದಷ್ಟು ಸಂಕೀರ್ಣವಾದದ್ದು.[8] ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ನ "ರಿಯಿಫಿಕೇಷನ್" (ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ಪ್ರಜ್ಞೆ ಹೇಗೆ ತಮ್ಮ ಅರಿವಿನ ಬಳಕನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡು ಘನಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ನ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ), "ಫೆಟಿಷಿಸಂ" (ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ-ನೈತಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳೆಲ್ಲ ಜೀರ್ಣಗೊಳ್ಳುತ್ತಾ ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯ ವಸ್ತುಗಳೇ ಸರ್ವಸ್ವ ಎನ್ನುವ ಮೌಲ್ಯ ಸಾಬೀತಾಗುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ, ಒಂದು ರೀತಿಯ ವಸ್ತುಮೌಢ್ಯ—ಈ ಕಲ್ಪನೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ವಾದವಿವಾದಗಳೇನೇಯಿದ್ದರೂ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದದ ಕಡುವೈರಿಗಳು ಕೂಡ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ನ ಈ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಮೆಚ್ಚುಗೆ ಸೂಸುತ್ತಾ ಅವುಗಳ ತಾರ್ಕಿಕತೆಯನ್ನು ಮಾನ್ಯಮಾಡಿದ್ದಾರೆ.[9] ಬಹುಷಃ ಲೀವಿಸ್ ಒಬ್ಬನೇ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದವು ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಯ ಆಂತರಿಕತೆಯನ್ನು ತಿಳಿಯಲಾರದು ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಟ್ಟವನು ಎಂದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಲೀವಿಸಿನ ಸಮಕಾಲೀನರಾಗಿ ಲುಕಾಕ್ಸ್ ಹಾಗೂ ಫ್ರಾಂಕ್‌ಫರ್ಟ್ ಸ್ಕೂಲಿನ ಲೋವೆಂಥಾಲ್, ಹಾರ್ಕ್‌ಹೈಮರ್, ಅಡಾರ್ನೊ, ಎರಿಕ್ ಫ್ರಮ್,

---

7. ಲೀವಿಸ್, "ರೆಟ್ರೋಸ್ಪೆಕ್ಟ್," *ಸ್ಕ್ರೂಟಿನಿಯಲ್ಲಿ*, ಸಂಪುಟ 20, 1963, ಪುಟ 4.
8. ಉಲ್ಲೇಖ 6 ನೋಡಿ.
9. ನೋಡಿ: *ಕ್ಯಾಪಿಟಲ್*, ಸಂಪುಟ 1, ಚಾಪ್ಟರ್ 1, 4ನೇ ಭಾಗ ಹಾಗೂ ಸಂಪುಟ 3, ಚ್ಯಾಪ್ಟರ್ 48.

ವಾಲ್ಟರ್ ಬೆಂಜಮಿನ್ ಮುಂತಾದವರು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದೀ ನೆಲೆಯಿಂದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ/ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗಳನ್ನು ನಡೆಸುತ್ತಿದ್ದರು (ಇವರಲ್ಲಿ ವಾಲ್ಟರ್ ಬೆಂಜಮಿನ್ ಫ್ರಾಂಕ್‌ಫರ್ಟ್ ಸ್ಕೂಲಿಗೆ ನೇರವಾಗಿ ಒಳಗೊಳ್ಳದವನು). ಇವರ ಎಷ್ಟೋ ಬರಹಗಳು ಲೀವಿಸಿನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕಾಳಜಿಗಳನ್ನೇ ಹೆಚ್ಚುಕಮ್ಮಿ ಧಾರ್ಮಿಕ ಎನ್ನಬಹುದಾದ ತೀವ್ರತೆಯಲ್ಲಿ ಕೈಗೆತ್ತಿಕೊಂಡಿದ್ದು ಲೀವಿಸಿನ ಸಂಕುಚಿತ ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ದೃಷ್ಟಿಗೆ ಬರದೆ ಹೋದದ್ದು ವಿಷಾದನೀಯವೇ ಸರಿ.

ಅದಿರಲಿ, ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾದ ವಿಷಯವೆಂದರೆ ತನ್ನನ್ನು ಮುಕ್ತ/ವಸ್ತುನಿಷ್ಠ ಎಂದು ಕರೆದುಕೊಳ್ಳುವ ವಿಮರ್ಶೆ ಚೌಕಟ್ಟುಗಳನ್ನೂ, "ಸಾಹಿತ್ಯೇತರ" ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗುವ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ವತ್ತಾಯಗಳನ್ನೂ ವಿರೋಧಿಸಿದ್ದು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದದ ಉಚ್ಛ್ರಾಯಮಾನದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ. ಈಗ ಈ ವಿಷಯವನ್ನೇ ನೇರವಾಗಿ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳೋಣ. ಒಂದು ಸಾಹಿತ್ಯಕೃತಿಯನ್ನು ಕೈಗೆತ್ತಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಲೇ "ಈ ಕೃತಿ ವರ್ಗಸಂಘರ್ಷ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆಯೇ?"; "ಕ್ರಾಂತಿಯ ಅಗತ್ಯವನ್ನು ಸಾರುತ್ತದೆಯೇ?; "ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರತಿಷೇದ (ಕಾಂಟ್ರಡಿಕ್ಷನ್)ಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟ ಚಿತ್ರಣ ನೀಡುತ್ತದೆಯೇ?"ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ತಪ್ಪೆ? ಖಂಡಿತ ತಪ್ಪು. ಹಾಗೆ ಕೇಳಬೇಕು ಎಂದು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಬರಹಗಾರ ಒಂದು ತತ್ತ್ವಕ್ಕೆ ಜ್ಞಾನತಃ (ಅಂದರೆ ಕಾನ್‌ಶಸ್ ಆಗಿ) ನಿಷ್ಠೆ ಸಾರಿ ಅದನ್ನು ತನ್ನ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಧಿಸಿ ತೋರಿಸಬೇಕೆಂಬ ವತ್ತಾಯ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಹೇರಲಿಲ್ಲ.

ಕೃತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಸಾಹಿತ್ಯೇತರ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಕೇಳಬಾರದು ಎಂದು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದ ಹೇಳದಿದ್ದಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ 'ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದೀ ವಿಮರ್ಶೆ" ಎನ್ನುವ ಪ್ರಕಾರವೇ ಇಲ್ಲದಿರುವುದು. "ಫಾರ್ಮಲಿಸಂ," "ಪೋಸ್ಟ್‌ಸ್ಟ್ರಕ್ಚರಲಿಸಂ" ಮುಂತಾದ "ಇಸಂ"ಗಳಂತೆ "ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದೀ ವಿಮರ್ಶೆ" ಅಥವಾ "ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದೀ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಿದ್ಧಾಂತ/ಮೀಮಾಂಸೆ" ಎನ್ನುವ ವಿಶಿಷ್ಟ ಪ್ರಕಾರ ಇಲ್ಲ ಅಂದರೆ ಹಲವರಿಗೆ ಆಶ್ಚರ್ಯವಾಗಲು ಸಾಕು. ಸ್ವತಃ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ನು ಗ್ರೀಕ್ ಮತ್ತು ಲ್ಯಾಟಿನ್ ಸೇರಿದಂತೆ ಮುಖ್ಯ ಐರೋಪ್ಯ ಭಾಷೆಗಳ ಸಾಹಿತ್ಯಗಳನ್ನು ಪ್ರಗಲ್ಭವಾಗಿ ಓದಿಕೊಂಡಿದ್ದರೂ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಅವನು "ಮೀಮಾಂಸಕ"ನೆನಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಏನನ್ನೂ ಬರೆಯಲಿಲ್ಲ. "ಎಸ್ಥೆಟಿಕ್" ಮೇಲೆ ಒಂದು ಪುಸ್ತಕ ಬರೆಯಬೇಕೆನ್ನುವ ಹಂಬಲ ಕೊನೆಗೂ ಈಡೇರಲಿಲ್ಲ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಮತ್ತು ಎಂಗೆಲ್ಸ್‌ರ ನಡುವಿನ ಪತ್ರವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಹಾಗೂ ಅವರು ಇತರರೊಡನೆ ನಡೆಸಿದ ಪತ್ರವ್ಯವಹಾರಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಸಿಗುವ ಯೋಚನೆಗಳು, ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಹಾಗೂ ಸಾಂದರ್ಭಿಕ ಟೀಕೆಗಳು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ಒಳನೋಟಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವಾದರೂ ಅವು ಒಂದು ಪೂರ್ಣಮಟ್ಟದ "ಥಿಯರಿ" ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಮತ್ತು ಎಂಗೆಲ್ಸ್‌ರು ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ತೋರುವ ಒಳನೋಟಗಳು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ವಿಮರ್ಶೆ ಹೇಳುವ "ಕಂಟೆಂಟ್" ಅಥವಾ ಒಳಾಂಶದ ಕುರಿತಂತೆ ಇವೆಯೇ ವಿನಃ "ಫಾರ್ಮ್"/ರಚನೆಯ ಬಗೆಗಲ್ಲ. ನಂತರ ಬಂದ "ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದೀ ವಿಮರ್ಶಕರು" ಸಮಕಾಲೀನ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಿಂದ ಅಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಪ್ರಭಾವಿತಗೊಂಡು ಹಾಗೂ ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ತೋರಿದ ಒಳನೋಟಗಳನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳದೆ ಆಘಾತಕಾರಿಯಾದ ಹಾಗೂ ಬಹಳ ಸಂಕುಚಿತ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದ ವಿಮರ್ಶೆಗಳನ್ನು

ಬರೆದರು. ಎಮ್. ಲಿಫ್‌ಶಿಟ್ಜ್ ಹಾಗೂ ಎಫ್. ಪಿ. ಷಿಲ್ಲರ್ ಸಂಪಾದಿಸಿದ ಪ್ರಬಂಧಗಳ ಸಂಗ್ರಹ ರಷ್ಯಾ[10] ಕ್ರಾಂತಿನಂತರದ ಸಂಕುಚಿತ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದೀ ಚಿಂತನೆಯ ಪ್ರವಾಹದಲ್ಲಿ ಗಮನಕ್ಕೆ ಬಾರದೇ ಹೋಯಿತು. ಪ್ಲೆಕ್‌ನೋವ್ ಮತ್ತು ಮೇರಿಂಗ್‌ರನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದವು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ತಳೆಯಬಹುದಾದ ನಿಲುವಿನ ವ್ಯವಸ್ಥೀಕರಣ ಏಂಗೆಲ್ಸ್ ಸತ್ತು ಸುಮಾರು ಅರ್ಧಶತಮಾನ ಕಳೆದನಂತರವೇ ಪ್ರಾರಂಭಗೊಂಡಿತು.

ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದದ ಮೂಲ ನಿಲುವು "ನಮ್ಮ ಇರುವು ನಮ್ಮ ಅರಿವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತದೆ—ಅರಿವು ಇರುವನ್ನಲ್ಲ" ಎನ್ನುವುದು. ನಮ್ಮ ಇರುವು ಎಂದರೆ ನಮ್ಮ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಸ್ತಿತ್ವ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಎಂದರೆ ಒಂದು ಸಮಾಜದ ಎಲ್ಲ ಸಂಘಸಂಸ್ಥೆಗಳೂ ಸೇರುತ್ತವೆ. ಈ ಸಂಘಸಂಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯವಸಾಯ ಮತ್ತು ಕೈಗಾರಿಕೆಯಂಥವು ಎಷ್ಟೆ ಮೂಲಭೂತವಾದರೂ ಅವೆರಡೇ ಅಂಶಗಳಿರುವ ಸಮಾಜವನ್ನು ನಾವು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾರೆವು. ಯಾವುದೇ ಸಮಾಜ ವಿಧ್ಯುಕ್ತ ಅಥವಾ ಅನಿರ್ಬಂಧನೀಯವಾಗಿ ತಮ್ಮನ್ನು ತಾವು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವ ಸಂಘಸಂಸ್ಥೆಗಳನ್ನೂ ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಈ ಸಂಘಸಂಸ್ಥೆಗಳು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ, ಶಾಲಾಕಲೇಜುಗಳಂಥ ವಿಧ್ಯುಕ್ತ ಸಂಘಸಂಸ್ಥೆಗಳಾಗಿರಬಹುದು. ನಮ್ಮ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ನಾವು ಯಾವ್ಯಾವ ಸಂಘಸಂಸ್ಥೆಗಳನ್ನು, ಯಾವ್ಯಾವ ಕ್ರಿಯಾಚರಣೆಗಳನ್ನು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಅವಲಂಬಿಸುತ್ತೇವೋ ಅವುಗಳ ಸಮೂಹವನ್ನು ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಮತ್ತು ಏಂಗೆಲ್ಸ್‌ರು "ಆಧಾರ" (ಬೇಸ್) ಎಂದು ಕರೆದರು.[11] ಹಾಗೆಯೆ ಒಂದು ಸಮಾಜ ತನ್ನನ್ನು ತನ್ನದೇ ಅರಿವಿಗೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳಲು, ತನ್ನ ಇರುವನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸುವಲ್ಲಿ ಅದು ಅವಲಂಬಿಸುವ ಜ್ಞಾನಿಕ ಸಂಘಸಂಸ್ಥೆಗಳನ್ನು "ಊರ್ಧ್ವಬಂಧ" (ಸೂಪರ್‌ಸ್ಟ್ರಕ್ಚರ್) ಎಂದು ಕರೆದರು (ಈ ಬಗ್ಗೆ ಅರಿವುಬರಹ-3ರ ಪ್ರಸ್ತಾವನೆಯಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖವಿದೆ). ವ್ಯವಸಾಯ, ಕೈಗಾರಿಕೆ ಮುಂತಾದ ವಿಳಂಬಗೊಳಿಸಲಾಗದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕ್ರಿಯಾಚರಣೆಗಳನ್ನು "ಆಧಾರ" ಹಾಗೂ ರಾಜಕೀಯ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ, ಧಾರ್ಮಿಕ ಕ್ರಿಯಾಚರಣೆಗಳನ್ನು "ಊರ್ಧ್ವಬಂಧ"ವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸುವುದು ಸಾಮಾನ್ಯ. ಆದರೆ ಈ ವಿಭಜನೆ ವಿಶ್ಲೇಷಣಾತ್ಮಕ ಮಾತ್ರ.

ಆದರೆ ನಿಜವಾದ ಸಮಸ್ಯೆ ಪ್ರಾರಂಭಗೊಳ್ಳುವುದು ಇಲ್ಲಿಂದಲೇ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕ, ಅಸಂಬಂಧಿತ ಅಂಶಗಳಾಗಿ ನೋಡಬಾರದು; ಆ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳು ಸಂಬಂಧಿತ, ಸಂಘಟಿತ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಬೆಳವಣಿಗೆಗಳು ಎಂದು ಹೇಳುವ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದ ಮುಂದುವರಿದು ಅಂಥ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳಲ್ಲಿ ಆಂತರಿಕ ರಚನೆಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತದೆ. ಅವು ಮನುಷತ್ವದ ಇರುವಿಕೆ ಹಾಗೂ ಉತ್ಪಾದನೆ ಮತ್ತು ಪ್ರತ್ಯುತ್ಪಾದನೆಗೆ ಸಂಬಂಧಪಡುವ ರಚನೆಗಳು. ಒಂದು"ಆಧಾರ" ಭೂತ ರಚನೆ ಹಾಗೂ ಇನ್ನೊಂದು "ಅಂಥ ಆಧಾರಭೂತ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳ ಮೇಲೆ ಅವಲಂಬಿತವಾಗುವ "ಊರ್ಧ್ವಬಂಧ" ರಚನೆ ಹಾಗೂ ಅದರ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳು. ಈ"ಆಧಾರ-ಊರ್ಧ್ವಬಂಧ"ದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಒಂದು ಸಮಾಜವನ್ನು ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾಗಿ

10. *ದ ಫಿಲಾಸಫಿ ಆಫ್ ಆರ್ಟ್ ಆಫ್ ಕಾರ್ಲ್ ಮಾರ್ಕ್ಸ್*, ಲಂಡನ್, ಪ್ಲುಟೋ ಪ್ರೆಸ್, 1993

11. ಈ ಬಗ್ಗೆ *ಅರಿವುಬರಹ*-3ರ "ಪ್ರಸ್ತಾವನೆ"ಯಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖವಿದೆ.

ಸರಿಯಾಗಿಯೇ ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದುಕೊಂಡರೂ ಸಮಸ್ಯೆ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುವುದೇ ಇಲ್ಲಿಂದ: "ಆಧಾರ" ಮತ್ತು"ಊರ್ಧ್ವಬಂಧ"ದ ನಡುವಿನ ಸಂಬಂಧವೇನು? ಈ ಪ್ರಶ್ನೆ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದದಲ್ಲಿ ಗಹನ, ಪಾಂಡಿತ್ಯಪೂರ್ಣ ಹಾಗೂ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ಬರಹಗಳನ್ನು ಸಾಧ್ಯಗೊಳಿಸಿದಂತೆಯೇ ಅತ್ಯಂತ ಸಂಕುಚಿತವಾದ ಹಾಗೂ ಮೂಲಭೂತವಾದಿಗಳ ವಾದದಷ್ಟೇ ಶಾಸ್ತ್ರಾಂಧವಾದ ಬರಹಗಳನ್ನೂ ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿದೆ. "ಆಧಾರ" ಹಾಗೂ "ಊರ್ಧ್ವಬಂಧ"ಗಳ ನಡುವೆ ಕಾರ್ಯಕಾರಣೀ ಸಂಬಂಧ ಹಾಗೂ ಕಾರ್ಯಕಾರಣೀ ನಿರ್ಧಾರ (ಕಾಸಲ್ ರಿಲೇಷನ್ ಎಂಡ್ ಕಾಸಲ್ ಡಿಟರ್‌ಮಿನೇಷನ್)ವನ್ನು ತುರುಕಿಸಿದರೆ ಇಂಥ ಶಾಸ್ತ್ರಾಂಧ, ಸಂಕುಚಿತ ಬರವಣಿಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಹೀಗೆ: ಸಾಮಾಜಿಕ ಆಧಾರ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳು ಊರ್ಧ್ವಬಂಧ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನು ಸಾಧ್ಯಗೊಳಿಸುತ್ತವೆ. ಬೆಳೆ, ಕೈಗಾರಿಕೆ ಮುಂತಾದವು ಇದ್ದರೆ ಮಾತ್ರ ನಿಮ್ಮ ಕಾವ್ಯ ಹಾಗೂ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ತಲೆಬಿಸಿಗಳು. ಆದ್ದರಿಂದ ಕಾವ್ಯ, ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರ ಮುಂತಾದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ, ಊರ್ಧ್ವಬಂಧ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳು ಒಂದು ಬಗೆಯ ಪರಿಣಾಮಗಳು (ಇಫೆಕ್ಟ್); ಬೇಟೆ ವ್ಯವಸಾಯ, ಕೈಗಾರಿಕೆ ಅವುಗಳನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುವಂಥ "ಕಾಸ್". ಮಹಾ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ವಿಮರ್ಶಕರು ಎಂದು ಹೆಸರು ಮಾಡಿದ—ಹಾಗೂ ಭಾರತದ ಕಮ್ಯೂನಿಷ್ಟ್ ಪಕ್ಷದವರು ಹಾಗೆಂದು ಈಗಲೂ ತಿಳಿಯುವ—ಕ್ರಿಸ್ಟಫರ್ ಕಾಡ್‌ವೆಲ್ ಹೀಗೆಯೇ ವಾದಿಸುತ್ತಾನೆ. ಕಾಡ್‌ವೆಲ್‌ನ ಪ್ರಕಾರ ಮೊದಲು ಆಧಾರ-ಊರ್ಧ್ವಬಂಧದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳೆಲ್ಲವೂ ಸಂಘಟಿತವಾಗೇ ಇದ್ದವು. ಅಂದರೆ ಬೇಟೆಯಾಡುವಾಗ ಉಪಯೋಗಿಸುವ ಡೋಲುಗಳು, ನಾಟಿಮಾಡುವಾಗ ಹೇಳುವ ಪದಗಳು—ಹೀಗೆ ಒಂದು ಆದರ್ಶನೀಯ "ಆದಿ"ಯಲ್ಲಿ ಶ್ರಮ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಂಶಗಳು ಹೆಣೆದುಕೊಂಡೇ ಇದ್ದವು. ನಂತರ ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಮಿಗಿತವನ್ನು ಅನುಭೋಗಿಸುವ ವರ್ಗವೊಂದು ಸೃಷ್ಟಿಯಾಯಿತು. ಈ ವರ್ಗ ಮೊದಲು ಶ್ರಮದ ಜೊತೆಗೆ ಹೊಂದಿಕೊಂಡಿದ್ದ, ಆದರೆ ಶ್ರಮದಿಂದ ಬೇರ್ಪಡಿಸಬಹುದಾದ ಬೌದ್ಧಿಕ-ಭಾವುಕ ಅಂಶ (ಉದಾ. ಕಲೆ, ಕಾವ್ಯ ಚಿಂತನೆ)ಗಳನ್ನು ಹೊರತೆಗೆದು, ತಮ್ಮದಾಗಿಸಿಕೊಂಡು ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿ ಬೆಳೆಸತೊಡಗಿತು. ಹೀಗೆ ಕಾಡ್‌ವೆಲ್‌ನ ಚರಿತ್ರೆಯ ಪ್ರಕಾರ ಆಧಾರಭೂತ ರಚನೆಗಳಿಗೆ ಸೇರುವ ದೈಹಿಕ ಹಾಗೂ ಊರ್ಧ್ವಬಂಧಕ್ಕೆ ಸೇರುವ ಬೌದ್ಧಿಕ-ಭಾವುಕ ಅಂಶಗಳು ಶ್ರಮವಿಭಜನೆಗೆ ಒಳಗೊಂಡವು. ಕಾಡ್‌ವೆಲ್‌ನ ವಾದಸರಣಿ ಇಲ್ಲಿಗೇ ನಿಲ್ಲುವುದಿಲ್ಲ. ಆತನ ಪ್ರಕಾರ ವ್ಯವಸಾಯ ಹಾಗೂ ಅಲೆಮಾರಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಊರ್ಧ್ವಬಂಧಕ್ಕೆ ಸೇರುವ ಕಲೆ ಕಾವ್ಯ ಮುಂತಾದವು ತಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಯತಾವತ್ತಾಗಿ "ಚಿತ್ರಿಸುತ್ತವೆ". ಕಾಡ್‌ವೆಲ್‌ನ ಪ್ರಕಾರ ಉತ್ತಮ ಕಲೆ ಎಂದಿಗೂ ವಾಸ್ತವ ಕಲೆಯೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಕೊನೆಯ ಹಂತಗಳಲ್ಲಿ ಹಾಗೂ ಇಪ್ಪತ್ತನೇ ಶತಮಾನದ ಔದ್ಯೋಗಿಕೃತ ಸಮಾಜಗಳಲ್ಲಿ ಅಂಥ ವಾಸ್ತವಕಲೆ ಇಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಶ್ರಮ-ಬುದ್ಧಿ ವಿಭಜಿತಗೊಂಡ ಈ ಸಮಾಜಗಳಲ್ಲಿ ಕಲೆಯನ್ನು ಸೃಜಿಸುವ ವರ್ಗ ಪಟ್ಟಭದ್ರವರ್ಗವಾದ್ದರಿಂದ ಐಷಾರಾಮ ಬದುಕಿನ ಚಟಗಳಿಂದಾಗಿ ತನ್ನದೇ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಾಸ್ತವಿಕೆಯನ್ನು ತಿಳಿಯಲಾರದೇ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ನೈತಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಿಂದ ಆಗಾಗ ನರಳುವ ಈ ವರ್ಗದ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳು ಹಾಗೊಮ್ಮೆ ವಾಸ್ತವಿಕತೆಯನ್ನು ತಿಳಿಯುವ ಪ್ರಯತ್ನಮಾಡಿದರೂ ಊರ್ಧ್ವಬಂಧನ ತಮ್ಮ ಎತ್ತರದಿಂದ ಇವರು ವಿವರಿಸುವ ವಾಸ್ತವ ವಿಪರ್ಯಯವಾಗಿರುವ ಸಂಭವವೇ ಹೆಚ್ಚು. ಕಾಡ್‌ವೆಲ್‌ನ ಪ್ರಕಾರ—ಇದು ಹೆಚ್ಚಿನ ಪಾರ್ಟಿ ಮಾರ್ಕ್ಸಿಸ್ಟರ ಅನಿಸಿಕೆಯೂ ಹೌದು—ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಿ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಮಾತ್ರ ಇಂದಿನ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ವಾಸ್ತವ

ಕಲೆಯನ್ನು ಸೃಜಿಸಲು ಶಕ್ತವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಯಾರಲ್ಲಿ ಈ ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಿ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಇರುತ್ತದೆ? ಕಾಡ್‌ವೆಲ್ ಬಳಗದವರ ಪ್ರಕಾರ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಆಂತರಿಕವಾಗಿಯೇ ಪ್ರತಿಷೇದಗಳನ್ನು ತುಂಬಿಕೊಂಡಿರುವ ಒಂದು ಅಬಧ್ರ ವ್ಯವಸ್ಥೆ. ಆದರೂ"ರೂಲಿಂಗ್ ಕ್ಲಾಸ್" ಎನಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪಟ್ಟಬಧ್ರುರು ತಮ್ಮ ಸ್ಥಾನಮಾನಗಳನ್ನು ಮುಂದುವರೆಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗಲು ಶತಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಅವರು ವಾಸ್ತವದಲ್ಲಿಲ್ಲದ, ತಮ್ಮದೆ ಬುದ್ಧಿಜನ್ಯ, ತಮ್ಮದೇ ಕಲ್ಪನೆ ಹಾಗೂ "ಮತಿ"ಯಿಂದ ಬರುವ "ಮತೀಯ" (ಐಡಿಯಾಲಾಜಿಕಲ್) ಅರಿವನ್ನು ಹರಡುತ್ತಾರೆ. ಅಂಥ ಮತೀಯ ಅರಿವು ಕಲೆ, ಕಾವ್ಯ, ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸ, ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರ, ರಾಜಕೀಯ, ಧರ್ಮ ಮುಂತಾದವುಗಳ ಮೂಲಕ ಪ್ರಸರಿಸುತ್ತವೆ. ಕಾಡ್‌ವೆಲ್ ಬಳಗದವರ ಪ್ರಕಾರ ಯಾವ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಇಂಥ ಊರ್ಧ್ವಬಂಧ ಮತೀಯ ಕಲ್ಪನೆಗಳಿಂದ ಮುಕ್ತವಾಗಿ ಆಧಾರಭೂತ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳೊಂದಿಗೆ ನೇರ ಸಂಪರ್ಕಪಡೆದು ಅವುಗಳ ಅರಿವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತದೋ ಆ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಿ ಪ್ರಜ್ಞೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಿ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಕ್ರಾಂತಿಯ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯನ್ನು ಅರಿತಿರಬೇಕು. ಸದ್ಯದ ವಿದ್ಯಾಮಾನಗಳಿಂದ ಮುಕ್ತಿಯಿದೆ ಎಂದಾದರೆ ಅದು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಆಧಾರಭೂತ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳಾದ ಉತ್ಪಾದನಾ ಕ್ರಿಯೆಗಳಿಂದ ಕಟ್ಟುವ ಕಾರ್ಮಿಕನಿಂದ ಮಾತ್ರ ಸಾಧ್ಯ. ಒಳ್ಳೆಯ ಕಲೆ—ಅಂದರೆ ವಾಸ್ತವವಾದ ಶಿಫಾರಸ್ಸು ಮಾಡುವ ಕಲೆ—ಊರ್ಧ್ವಬಂಧದ ಟೊಳ್ಳನ್ನು ತೋರಿಸುವುದರೊಂದಿಗೇ ಚರಿತ್ರೆಯ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯಾದ ಕ್ರಾಂತಿಯ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳ ಸೂಕ್ಷ್ಮವನ್ನೂ ವಿಶದಪಡಿಸಬೇಕು.

ಸಂಕುಚಿತ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದದ ಬಗ್ಗೆ ಬರೆಯುತ್ತ ಕ್ರಿಸ್ಟಫರ್ ಕಾಡ್‌ವೆಲ್‌ನನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ್ದು ಅವನನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸುವುದಕ್ಕಲ್ಲ. ಕಾಡ್‌ವೆಲ್‌ನ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಹತ್ತು ವರಟು ಹೇಳಿಕೆಗಳಿಗೆ ಒಂದು ತೀಕ್ಷ್ಣ ಒಳನೋಟವೂ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ.[12] ಆದರೆ ಕಾಡ್‌ವೆಲ್ ಸೋವಿಯತ್ ರಶ್ಯಾದ ಅಂದಿನ ವಿಮರ್ಶಕ ವಿ. ಫ್ರಿಕ್ಷೆ ಮುಂತಾದವರು ತಿಳುವಳಿಕೆಗಳಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿನ ಉತ್ಸಾಹದಿಂದ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದವನ್ನು ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಜನಜನಿತಗೊಳಿಸಿ ಅದನ್ನು "ಶಾಸ್ತ್ರಾಂಧ" ಎನಿಸಿದ್ದಾರೆ ಕೂಡ. ಲೀವಿಸ್ ಕಾಲದ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಾಗಲಿ ಅಥವ ನಮ್ಮ ಈಗಿನ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯೇ ಆಗಲಿ "ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದ ಸಿದ್ಧ ಚೌಕಟ್ಟುಗಳೊಳಗೆ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಹಿಡಿದಿಡ ಬಯಸುತ್ತದೆ" ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಈ ಬಗೆಯ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದವನ್ನು ಕುರಿತು.

ಈಗ "ಆಧಾರ-ಊರ್ಧ್ವಬಂಧ"ಕ್ಕೆ ವಾಪಸ್ಸು ಬರೋಣ. ಒಂದು ಸಮಾಜ ಒಳಗೊಳ್ಳುವ ಈ ವಿಶಿಷ್ಟ

---

12. ಕಾಡ್‌ವೆಲ್‌ನ ಬಗ್ಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿವರಗಳಿಗಾಗಿ ನೋಡಿ 1. ಫ್ರಾನ್ಸಿಸ್ ಮುಲ್ಹರ್ನ್, "ದ ಮಾರ್ಕ್ಸಿಸ್ಟ್ ಎಸ್ಥೆಟಿಕ್ಸ್ ಆಫ್ ಕ್ರಿಸ್ಟಫರ್ ಕಾಡ್‌ವೆಲ್," *ನ್ಯೂ ಲೆಫ್ಟ್ ರಿವ್ಯೂ*, ನಂಬರ್ 85, 1974; 2. ಎಸ್. ವಿ. ಪ್ರಧಾನ್, "ಕಾಡ್‌ವೆಲ್ಸ್ ಥಿಯರಿ ಆಫ್ ಪೊಯಟ್ರಿ; ಸಮ್ ಪ್ರಾಬ್ಲಮ್ ಆಫ್ ಎ ಮಾರ್ಕ್ಸಿಸ್ಟ್ ಸಿಂಥೆಸಿಸ್," *ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಜರ್ನಲ್ ಆಫ್ ಎಸ್ಥೆಟಿಕ್ಸ್*, 17, 1977; 3. ಇ. ಪಿ. ಥಾಂಪ್ಸನ್, "ಕಾಡ್‌ವೆಲ್," *ಸೋಷಲಿಸ್ಟ್ ರಿಜಿಸ್ಟರ್* 1977ರಲ್ಲಿ, ಲಂಡನ್, ದ ಮರ್ಲಿನ್ ಪ್ರೆಸ್" 1977, ಪುಟಗಳು, 228-76.

ಹಾಗೂ ಸಂಬಂಧಿತ ರಚನೆಗಳ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧ ಏಕಮುಖಿ ನಿರ್ಧಾರ ("ಒನ್-ವೇ ಡಿಟರ್‌ಮಿನೇಷನ್" —"ಬೇಸ್" ಯಾವಾಗಲೂ "ಸೂಪರ್‌ಸ್ಟ್ರಕ್ಚರ್"ಅನ್ನು ಏಕಮುಖಿಯಾಗಿ ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ನಿಲುವು [ಅಂದರೆ "ಸೂಪರ್‌ಸ್ಟ್ರಕ್ಚರ್" ಕೂಡ "ಬೇಸ್" ಅನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸಬಹುದೇ ಎಂದು ವಿಚಾರಿಸದ ನಿಲುವು]), ಹಾಗೂ ಕಾರ್ಯಕಾರಣ ಸಂಬಂಧದ್ದು ಎಂದು ತಿಳಿಯುವ ಕಾಡ್‌ವೆಲ್ ಮುಂತಾದವರು (1)ಮೊದಲು ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಸರಳವಾದ ಘಟ್ಟಗಳನ್ನಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿಸುತ್ತಾರೆ—ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆ, ಬಂಡವಾಳ ಶಾಹಿ ಇತ್ಯಾದಿ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ಕೂಡ ಈ ರೀತಿಯ ವಿಭಜನೆ ಮಾಡುತ್ತಾನಾದರೂ ಅವನು ಅದನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಣಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತಾನೆಯೇ ಹೊರತು ಚರಿತ್ರೆಯೇ ಹಾಗೆ ಕಾಲಘಟ್ಟಗಳಿಂದ ಕೂಡಿರುತ್ತದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಒಂದು ಸಮಾಜದ ಆಧಾರಭೂತವಾದ ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಪರಿಕರಗಳು ಕಾಲಘಟ್ಟಗಳನ್ನು ಸಾಧ್ಯವೆನಿಸುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬದಲಾಗಬಹುದಾದರೂ "ಉತ್ಪಾದನಾ ಸಂಬಂಧ" ಹಾಗೆ ಬದಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಸ್ವತಃ ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಕಾರ್ಖಾನೆಯಲ್ಲಿ ದುಡಿವ ಕಾರ್ಮಿಕ ಯಂತ್ರಗಳನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುವ ಕುಶಲಕರ್ಮಿಯಾಗಿ ಔದ್ಯೋಗಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಸೇರುವವನಾದರೂ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಆತ ತನ್ನ ಹೆಂಡತಿಯೊಂದಿಗೆ ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಗಂಡನಂತೆ ನಡೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಸಂಭವವಿದೆ. (2) ಕಾಡ್‌ವೆಲ್ ಮುಂತಾದವರು ಉತ್ಪಾದನಾ ತಂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಬದಲಾವಣೆಯಾಗಿ, ಔದ್ಯೋಗಿಕ್ರಾಂತಿ ಉಂಟಾಗಿ ಹೊಸ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಬಂದಿದ್ದರಿಂದ ಅದು "ಕಾಸ್-ಇಫೆಕ್ಟ್" ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಕಾವ್ಯವನ್ನೂ ಉಂಟು ಮಾಡಬೇಕು ಎಂದು ಆಗ್ರಹಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ನಿಜ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ "ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಕಾವ್ಯ"ದ ಬದಲು ಕಾದಂಬರಿ ಪ್ರಧಾನ ಪ್ರಕಾರವಾಯಿತು.[13] ಹೀಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕ-ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಬೆಳವಣಿಗೆಗಳಲ್ಲಿ ವಿಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿದ್ದಂತೆ ನೇರ ಕಾರ್ಯ-ಕಾರಣ ಸಂಬಂಧ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಇದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೇ ಕಂಡುಕೊಂಡಿದ್ದ. ತರ್ಕಶುದ್ಧವಾಗಿ ಅಭಿವೃದ್ಧ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ದೇಶಗಳಾದ ಇಂಗ್ಲೆಂಡ್, ಜರ್ಮನಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಮಿಕ ಕ್ರಾಂತಿ ಸಾಧ್ಯವಾಗಬೇಕಿತ್ತು. ಆದರೆ ರಶ್ಯಾದ ಗ್ರಾಮೀಣ ಸಮಾಜವನ್ನು ಅಭ್ಯಸಿಸಿದ ನಂತರ ಪ್ರತೀ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಅಭಿವೃದ್ಧ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ದೇಶಗಳು ಹಾಕಿದ ಹೆಜ್ಜೆಗಳನ್ನು ತುಳಿದೇ ಕ್ರಾಂತಿ ಸಾಧಿಸಬೇಕೆಂದು ನಿಯಮವೇನೂ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಹೇಳಿದ. (3) ಕಾಡ್‌ವೆಲ್‌ನಂಥ ಸಂಕುಚಿತ ಚಿಂತಕರು ಆಧಾರ-ಊರ್ಧ್ವಬಂಧಗಳ ಸಂಬಂಧವನ್ನು "ನಿರ್ಧರಿತ" (ಡಿಟರ್‌ಮೈನ್ಡ್) ಎಂದು ತಿಳಿಯುವಲ್ಲಿ ಒಂದು ತಪ್ಪು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಅದೇನೆಂದರೆ ಅವರು ಈ "ನಿರ್ಧಾರ" ತತ್ತ್ವನ್ನು ವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾಗಿ (ಅಂದರೆ ವಿಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿದ್ದಂತೆ) ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಮತ್ತು ಎಂಗೆಲ್ಸ್‌ರು ತಮ್ಮ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಸಂಬಂಧವನ್ನು "ಡೈಯಲೆಕ್ಟಿಕಲ್" ಸಂಬಂಧ ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತಾರೆ. "ಡೈಯಲೆಕ್ಟಿಕ್" ಬಹಳ ಚರ್ಚಾಸ್ಪದವಾದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ. ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಈ ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥ "ಒಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಅಥವಾ ಸತ್ಯದ ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕ ಪರೀಕ್ಷೆ" ಎಂದು "ಡಯ" ಎನ್ನುವ ಗ್ರೀಕ್ ಭಾಷೆಯ ಉಪಸರ್ಗ "ಮೂಲಕ" "ಮುಖಾಂತರ" ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥಛಾಯೆಗಳನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಯಾವ ತಾರ್ಕಿಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ

13. ನೋಡಿ: ರೇಮಂಡ್ ವಿಲ್ಲಿಯಮ್ಸ್, *ಪೊಲಿಟಿಕ್ಸ್ ಎಂಡ್ ಲೆಟರ್ಸ್*, ಲಂಡನ್, ವಾರ್ಸೊ/ಎನ್.ಎಲ್.ಬಿ, 1979, ಪುಟ 144.

ಒಂದು ಸ್ಥಿತಿ ಅಥವಾ ನಿರೂಪಣೆಯು ಒಳಗೊಳ್ಳುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳ "ಮೂಲಕ" ಹಾಯುತ್ತ ಅವುಗಳ ಸಂಬಂಧ, ವೈರುಧ್ಯ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಗಣನೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಒಂದು ನಿರ್ಧಾರಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೋ ಅದನ್ನು "ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕ ಪರೀಕ್ಷೆ" ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಿದ್ದರು. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಮಧ್ಯಯುಗದ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿ "ಡೈಯಲೆಕ್ಟಿಕ್"ಅನ್ನು "ತರ್ಕ' ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಪರ್ಯಾಯವಾಗೂ ಬಳಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಆದರೆ "ಡೈಯಲೆಕ್ಟಿಕ್"ನ ಆಧುನಿಕ ಅರ್ಥವ್ಯಾಪ್ತಿ ಪ್ರಾರಂಭಗೊಳ್ಳುವುದು "ಕ್ರಿಟಿಕಲ್ ಫಿಲಾಸಫಿ'ಯ ಕಾಂಟ್‌ನಿಂದ (ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ನಿಂದ ಅಲ್ಲ). ಆಧುನಿಕ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಕಾಂಟ್ "ಡೈಯಲೆಕ್ಟಿಕ್" ಎನ್ನುವುದನ್ನು ವಿಜ್ಞಾನವು ಅನುಭವವನ್ನು ಮೀರಿದ ಸತ್ಯವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವಲ್ಲಿ ಬಳಸುವ ತತ್ತ್ವಗಳ ಪರಸ್ಪರ ವೈರುಧ್ಯವನ್ನು ಟೀಕಿಸುವ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ವಿವರಿಸುವಲ್ಲಿ ಬಳಸುತ್ತಾನೆ. ಕಾಂಟ್‌ನ ನಂತರ ಬಂದ ಹೀಗೆಲ್ "ಡೈಯಲೆಕ್ಟಿಕ್"ಅನ್ನು ಬೇರೆಯದೆ ಆದ ರೀತಿ ಬಳಸುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗೆಲ್‌ನ ಪ್ರಕಾರ ಅನುಭವ ಪ್ರಪಂಚದ ಪರಸ್ಪರ ವೈರುಧ್ಯಗಳು ತೋರಿಕೆಗಳು ಮಾತ್ರ. ಅಂಥ ವ್ಯಕ್ತ ಹಾಗೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ವೈರುಧ್ಯಗಳು ಮೇಲ್ಪಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗುತ್ತವೆ. ಹೀಗೆಲ್‌ನ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಸುಸಂಬಂಧ್ಧ ಮೇಲ್‌ಸ್ತರ "ನಿಜ"ವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದ ವ್ಯಕ್ತ ವೈರುಧ್ಯಗಳನ್ನು ಹಾದು (ಡಯ=ಮೂಲಕ, ಹಾಯ್ದು ಹೋಗುವ)ಮೇಲ್‌ಸ್ತರದ ನಿಜವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಚಿಂತನೆಯ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಹೀಗೆಲ್ "ಡೈಯಲಿಕ್ಟಿಕಲ್" ಚಿಂತನೆಯೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾನೆ. ಉದಾಹರಣೆ: ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ತತ್ತ್ವಕ್ಕೂ ಹೀಗೆಲ್‌ನ ಸಮಾಜವನ್ನು ಆಳುತ್ತಿದ್ದ ಪ್ರಷ್ಯಾದ ನಿರಂಕುಶ ಪ್ರಭುತ್ವಕ್ಕೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ವೈರುಧ್ಯವಿದೆ. ಆದರೆ ಹೀಗೆಲ್‌ನ ಚರಿತ್ರಾಶಾಸ್ತ್ರದ ಪ್ರಕಾರ ಮನುಷ್ಯ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದತ್ತ ನಿರಂತರ ನಡೆಯುತ್ತಾ ಬಂದಿದ್ದಾನೆ. ಪ್ರಷ್ಯಾ ರಾಜಪ್ರಭುತ್ವ ಅಂಥ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ದಮನಿಸುವಂತೆ ಕಂಡುಬಂದರೂ ಅದು ಹಿಂದಿನ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳಿಗಿಂತ ಉತ್ತಮವಾದದ್ದು ಹಾಗೂ ಮುಂದಿನ ವಿಕಸನದ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ತನ್ನ ಅಂತರ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೊಂದಿರುವಂತದ್ದು ಎಂದು ಹೀಗೆಲ್ ತಿಳಿಯುತ್ತಾನೆ. ಇತಿಹಾಸ ಹೀಗೆ ನಿರಂತರವಾಗಿ ತತ್‌ಕ್ಷಣಗಳ ವೈರುಧ್ಯಗಳನ್ನು ಸಂಯೋಜಿಸಿ ಬೇರೆಯದೇ ಆದ ಸಮಗ್ರದತ್ತ ಚಲಿಸುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನೂ ಹೀಗೆಲ್ "ಡೈಯಲಿಕ್ಟಿಕ್" ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾನೆ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಹೀಗೆಲ್‌ನ ಆದರ್ಶವಾದೀ ಡೈಯಲೆಕ್ಟಿಕ್ಸ್ ಅನ್ನು "ತಿರುಗುಮುರುಗು" ಮಾಡಿದ್ದು ಬೇರೆಯದೇ ಆದ ವಿಷಯ. ಅದು ಆಸಕ್ತಿ ಕೆರಳಿಸುವಂತ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಘಟನೆ ಹಾಗೂ ಈ ಲೇಖನದ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಮೀರಿದ್ದು.

ಕಾಡ್‌ವೆಲ್‌ನ ಬಗ್ಗೆ ಬರೆಯುತ್ತಾ ನಾನು ಸಂಕ್ಷೇಪವಾಗಿ ಹೇಳಿದ ಆತನ ಯಾವುದೇ ನಿಲುವನ್ನು ಒಬ್ಬ ಒಳ್ಳೆಯ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ನಿರಾಕರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಆ ನಿಲುವುಗಳ ಬಗ್ಗೆ ನಮಗೆ ಇರಬಹುದಾದ ಎರಡು ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳೆಂದರೆ, (1) ಕಾಡ್‌ವೆಲ್ ಆ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಬಹಳ ಯಾಂತ್ರಿಕವಾಗಿ ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತಾನೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಕೃತಿಯ"ಕ್ರಾಂತಿಬದ್ಧತೆ"ಯನ್ನೇ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಿ. ಯಾವುದೇ ಕೃತಿ ಅಪ್ಪಟವಾಗಿ "ಪುರೋಗಾಮಿ" ಅಥವಾ "ಪ್ರತಿಗಾಮಿ"ಯಾಗಿರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಒಂದು ಕೃತಿಯ ಅಂಶಿಕ ಅಥವಾ ಆಯ್ದ ಭಾಗಗಳನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿದರೆ ಆ ರೀತಿಯ ಶುದ್ಧ ನಿಲುವನ್ನು ಹಿಂಡಿ ತೆಗೆಯಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ನಾವು "ಸಾಹಿತ್ಯ" ಎಂದು ಕರೆಯುವ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಭಾಷಿಕ ಸಂವೇದನೆ "ವಕ್ರ" ಹಾಗೂ "ಕೋನರೂಪಿ"

ಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. "ಹಿಂದಿನ ಕಾಲ ಎಷ್ಟು ಚೆನ್ನಾಗಿತ್ತು"ಎನ್ನುವ ಬರಹ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿ "ಪ್ರತಿಗಾಮಿ" ಎಂದುಕೊಂಡರೂ ಹಾಗೆ ಹೇಳುವ ಸಂವೇದನೆ ಸಮಕಾಲೀನ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸುವ ಅಸಹನೆಗೆ ಏನೆನ್ನಬೇಕು? ಅಂಥ ಅಸಹನೆ ಅಗತ್ಯವಾಗಿ "ಪುರೋಗಾಮಿ" ಎಂದು ನಾನು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಒಂದು ಉದಾಹರಣೆಗೆ *ಅರಿವುಬರಹ*2ರಲ್ಲಿ ನಾನು ಎಲ್ಲಿಯೆಟ್‌ನ ಬಗ್ಗೆ ಬರೆದ ಕೆಲವು ಮಾತುಗಳನ್ನೇ ಇಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಎಲ್ಲಿಯೆಟ್ ತಾನು ಸಾವಯವವಾದದ್ದು ಎಂದು ತಿಳಿಯುವ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಂಶಗಳ ಆಧಾರದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸಮಕಾಲೀನ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು "ಬರಡು" ಎಂದು ಟೀಕಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಔದ್ಯೋಗಿಕೃತ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಟೀಕಿಸುತ್ತಾನೆ ಎನ್ನುವ ಒಂದೇ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಎಲ್ಲಿಯೆಟ್‌ನ ಕಾವ್ಯ "ವೇಸ್ಟ್‌ಲ್ಯಾಂಡ್'ಅನ್ನು "ಕ್ರಾಂತಿಬದ್ಧ" ಎಂದ ಕರೆಯಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಎಲ್ಲಿಯೆಟ್ ಯಾವ ನೆಲೆಯಿಂದ ಸಮಕಾಲೀನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಟೀಕಿಸುತ್ತಾನೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಮುಖ್ಯ. ಎಲ್ಲಿಯೆಟ್‌ನ ಮೌಲ್ಯನೆಲೆ ಹಾಗೂ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಬಹಳ "ಕನ್ಸರ್ವೆಟಿವ್" ಎನ್ನುವುದನ್ನು *ಅರಿವುಬರಹ*-2ರಲ್ಲಿ ಬರೆದಿದ್ದೇನೆ. ಹಾಗಾದರೆ ಇದರರ್ಥ ನಾವು ಎಲ್ಲಿಯೆಟ್‌ನ ವೇಸ್ಟ್‌ಲ್ಯಾಂಡ್‌ನ್ನು ಪ್ರತಿಗಾಮಿ ಎಂದು ತಿರಸ್ಕರಿಸಬೇಕು ಎಂದೆ? ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದೀ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ತಿಳಿದ ಒಬ್ಬ ಓದುಗ ಹಾಗೆ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ—ಆತ ಎಲ್ಲಿಯೆಟ್‌ನ ಆ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಪ್ರತಿಗಾಮಿ ಎಂದು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ತಿರಸ್ಕರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಎಲ್ಲೆಯೇಟ್‌ನ ವೈಯಕ್ತಿಕ ತಿಳುವಳಿಕೆಗಳ ನೆಲೆ-ಬೆಲೆ ಏನೇಯಿದ್ದರೂ ಅವನ "ವೇಸ್ಟ್‌ಲ್ಯಾಂಡ್"ನಿಂದ ನಾವು ಒಂದು ವಿಷಯವನ್ನು ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಅದೇನೆಂದರೆ ಯಾವುದೇ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಬಗೆಯ "ಸ್ಮೃತಿ" ಹಾಗೂ ತೀವ್ರತೆಯಿಂದ ತುಂಬಿರುವ ಒಂದು ಆದರ್ಶ ಸಮಗ್ರದ ಬಗೆಗಿನ "ಹಂಬಲ" ಎಂದೂ ಇದ್ದೇಯಿರುತ್ತದೆ. ಈ ತುಡಿತಗಳು, ಈ ಹಂಬಲಗಳು ಇದ್ದಾಗಲೇ ಅವುಗಳನ್ನು ಹತ್ತಿಕ್ಕುವ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಬಗ್ಗೆ ನಾವು ಎಚ್ಚರಗೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ. ಅಂಥ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಚಿಂತನೆ ಪ್ರಾರಂಭಿಸುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು "ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ", "ಸಿದ್ಧಾಂತ" ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೋ ಅದು ವ್ಯಕ್ತಗೊಳ್ಳುವ ವಿಶ್ಲೇಷಣಾತ್ಮಕ ಭಾಷೆಯ ರೀತಿಯಲ್ಲೇ ನಮ್ಮ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅರಿವೂ ಇರಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ರ್‍ಯಾಷನಲಿಸ್ಟ್ ಹಠ. ಈ ರ್‍ಯಾಷನಲಿಸ್ಟ್ ಹಠ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದದ ಎರಡನೇ ದರ್ಜೆ ಬರಹಗಾರರನ್ನು ಕಾಡಿದೆ ಎನ್ನುವದು ನಿಜವಾದರೂ ಅದು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಕ್ಕೆ ಸಹಜವಾದದ್ದಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ವಿಶ್ಲೇಷಣಾತ್ಮಕ, ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಅರಿವು ಸಾಹಿತ್ಯದ "ಅನುಭವಕ್ಕಿಂತ" ಕೆಳಗಿನದ್ದು ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ಒಂದು ಮೂಲಭೂತ ವಾದವಾಗುತ್ತದೋ (ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಮೂಲಭೂತವಾದ?) ಹಾಗೆಯೇ ಸಾಹಿತ್ಯವೆನ್ನುವ ಬರವಣಿಗೆಯ ತಿರುಳು ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ/ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಬರಹಗಳ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗಳ ಖಚಿತತೆ ಹೊಂದಿರಬೇಕು ಎಂದು ಹಠಮಾಡುವುದೂ ಮೂಲಭೂತವಾದವೇ. "ಬರವಣಿಗೆ" ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಮನುಷ್ಯ/ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕ್ರೀಯಾಚರಣೆ (ಪ್ರಾಕ್ಟಿಸ್) ಎಂದು ತಿಳಿಯುವ ಮನೋವೈಶಾಲ್ಯವಿದ್ದರೆ ನಮಗೆ ಇದು ಹೊಳೆಯಬೇಕು: ಬರವಣಿಗೆಯ ಕ್ರಿಯಾಚರಣೆ ತನ್ನ ಹಲವು ಬಗೆಗಳಲ್ಲಿ, ತನ್ನ ಹಲವು ಪ್ರಕಾರಗಳಿಂದ ಇರುವಿನ ಸುತ್ತ ಮುತ್ತಲನ್ನು ತಡಕಾಡುತ್ತದೆ. ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಬರವಣಿಗೆಗಳ ಪ್ರಕಾರಗಳು ಪೂರ್ಣ ವಿಭಿನ್ನವಾಗಿರಬಹುದು; ಪರಸ್ಪರ ವ್ಯಾಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಆದರೆ ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಪ್ರಕಾರ ನಿಜದ ಸಂಪೂರ್ಣ ಗುತ್ತಿಗೆ ವಹಿಸುತ್ತದೆ

ಎಂದುಕೊಳ್ಳುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ.

ಕಾಡ್‌ವೆಲ್‌ನ ಬಗ್ಗೆ ಬರೆಯುತ್ತ ಆತನ ನಿಲುವುಗಳು ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ ಸರಿಯಾದರೂ ಅವುಗಳ ಬಗ್ಗೆ ನಮಗೆ ಎರಡು ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳಿರಬಹುದು ಎಂದು ಹೇಳಿದೆ. ಎರಡನೆಯ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯವೆಂದರೆ ಅವನು ತಾನು ಗಳಿಸಿಕೊಂಡ ಒಳನೋಟಗಳನ್ನು ಹಿಂಬಾಲಿಸುತ್ತ ಅದಕ್ಕೊಂದು ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ರೂಪುಕೊಡಲು ಭೌತಶಾಸ್ತ್ರ, ಮನೋವಿಜ್ಞಾನ, ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಹಿಂದುಮುಂದಿಲ್ಲದೆ ಕಲಸಿಬಿಡುತ್ತಾನೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಅವನ "ಜನೋಟೈಪ್" ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನೇ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಈ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಎಷ್ಟು ಅಸಹಜ ಮತ್ತು ಅಸಂಬದ್ಧ ಎಂದು ಬರೆಯುವುದು ಚಕ್ರವನ್ನು ಪುನಃ ಕಂಡುಹಿಡಿಯುವ ವ್ಯರ್ಥ ಶ್ರಮದಂತೆ. ಆದರೆ ಕಾಡ್‌ವೆಲ್ ಇಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಸಹಾನುಭೂತಿಯನ್ನೇ ಗಳಿಸುತ್ತಾನೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ನಂತರದ ಒಂದನೇ ಮತ್ತು ಎರಡನೇ ಜನಾಂಗದವರು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದೀ ಪರಂಪರೆಯ ಪೂರ್ಣ ಪಾಠಗಳ ಲಭ್ಯವಿಲ್ಲದೆ ಬರೆದವರು (ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ನ *ಗ್ರುಂಡ್ರೀಸ, ಪ್ಯಾರಿಸ್ ಪೇಪರ್ಸ್* 1940ರ ನಂತರವೇ ಸಿಗತೊಡಗಿದವು). ಅಲ್ಲದೆ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಬರೆಯುತ್ತಿದ್ದ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದೀ ಬರಹಗಾರರು ಪರಸ್ಪರರ ಬರವಣಿಗೆಗಳ ಪರಿಚಯವಿಲ್ಲದೇ ಬರೆಯುತ್ತಿದ್ದರು. ಏಕೆಂದರೆ ಆ ಕಾಲ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಕ್ಕೆ(ಈಗಲೂ ಇದ್ದಂತೆ)ಬಹಳ ಪ್ರತಿಕೂಲವಾದ ಕಾಲ. ಬಹುಷಃ ಹಾಗೆ ಹೇಳುವುದೇ ಅನವಶ್ಯಕವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಯಾವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದ ಆದರಣೀಯವೆನಿಸಿತ್ತು? ಕಮ್ಯೂನಿಷ್ಟ್ ದೇಶಗಳಲ್ಲೂ "ಅಧಿಕೃತ"ವೆಂದು ಹೇಳಲಾದ ಬರಹಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ನದ್ದೇ ಬೇರೆಯ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಓದುವುದು "ರಿವಿಜನಿಷ್ಟ್", "ಡೆಕಡಂಟ್" ಎಂದು ಅಪಹಾಸ್ಯಕ್ಕೊಳಗಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ನ ಕಾಲದಿಂದಲೂ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದ ಕೇಂದ್ರಕ್ಕೆ ಹೊರತಾದ, ಅಂಚಿನ ಕಳಕಳಿಯೇ ಆಗಿತ್ತು. ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಹಾಕಿಕೊಟ್ಟ ಗೀಟಿನ ಮೇಲೇ ಟೀಕೆ ಮಾಡದ ಯಾರನ್ನೂ ಅದು ಸಹಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ತೋರಿಸುವ ರೀತಿರಿವಾಜುಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಅದನ್ನು ಟೀಕಿಸಿ "ಅಸಹ್ಯ", "ಶಾಸ್ತ್ರಾಂಧ" ಎನಿಸಿಕೊಂಡವರಲ್ಲಿ ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಏನೂ ಮೊದಲಿಗನಲ್ಲ. ಕಡೆಯವನಂತೂ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದ "ಸಾಹಿತ್ಯ"ವನ್ನು "ಚೌಕಟ್ಟಿನೊಳಗೆ" ತುಲನೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಈ ಅಸಹನೆಯ ಒಂದು ಸೌಮ್ಯ ಆವೃತ್ತಿ. ಹೆಚ್ಚಿನ ಸಾರಿ ಅಂಥ ಅಸಹನೆ ಸ್ಪಷ್ಟ ಓದಿನ ಕೊರತೆಯನ್ನು ಮುಚ್ಚಿಕೊಳ್ಳುವ ಹತಾಶ ಪ್ರಯತ್ನವೂ ಹೌದು. "ಆವರಿತ ಮನೋಭಾವ" ಎನ್ನುವ ಹೇಳಿಕೆಯೊಂದು ಇಂಗ್ಲಿಷಿನಲ್ಲಿದೆ (ಬಿಸೀಜಡ್ ಮೆಂಟಾಲಿಟಿ). ಅಂದರೆ ನನ್ನನ್ನು ಎಲ್ಲರೂ ಟೀಕಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ, ದಾಳಿಮಾಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆ ಅನಿಸಿದಾಗ ನಾವು ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಅನವಶ್ಯವಾಗಿ ಆಕ್ರಮಣಕಾರಿಯಾಗುತ್ತೇವೆ ಹಾಗೂ ಅರಿವಿನ ಸಮತೋಲನ ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದ ಪ್ರತಿಕೂಲ ವಾತಾವರಣದಲ್ಲೇ ಹುಟ್ಟಿಬೆಳೆದದ್ದರಿಂದ ಅದು ಈರೀತಿ "ಆವರಿತ ಮನೋಭಾವ" ಬೆಳೆಸಿಕೊಂಡಿದ್ದು ಹೌದು. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ತೀವ್ರ ಶಾಸ್ತ್ರಾಂಧತೆ ಅದನ್ನು ಚಿಗುಟೆಯಂತೆ ಕಾಡುತ್ತಲೇ ಬಂದಿದೆ. ಆದರೆ ಶಾಸ್ತ್ರಾಂಧತೆ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಕ್ಕೆ ಜನ್ಮಾಂಶವಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ಸಾಬೀತು ಪಡಿಸುವ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದದ ಬರಹಗಳನ್ನು ಓದುಗರಿಗೆ ಪರಿಚಯಿಸುವ ಆಶಯ *ಅರಿವುಬರಹ*ಕ್ಕಿದೆ.

ಭಾರತೀಯ ಮೂರ್ತಿಶಾಸ್ತ್ರ - ಧರ್ಮ, ದೇವತಾರಾಧನೆ ಹಾಗೂ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಾಜಕೀಯದ ಐತಿಹಾಸಿಕ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ — ಭಾಗ ೨

ಡಾ। ರಾಜಾರಾಮ ಹೆಗ್ಡೆ

ಈ ಲೇಖನದ ಮೊದಲ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸಿದ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತವಾಗಿ ಈ ಕೆಳಗಿನಂತೆ ಇಡಬಹುದು. ಭಾರತೀಯ ಮೂರ್ತಿಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಸಮಗ್ರವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುವಾಗ ನಾವು ಮಾಡಿಕೊಂಡ 'ಹಿಂದೂ' ಹಾಗೂ 'ಹಿಂದೂಯೇತರ' ಎಂಬ ವಿಭಾಗಗಳು ಆಧುನಿಕ ಇತಿಹಾಸ ಶಾಸ್ತ್ರದವು ಹಾಗೂ ಈ ರೀತಿಯ ವಿಭಜನೆಗೆ ಮೂಲದಲ್ಲಿ 'ವೈದಿಕ' ಹಾಗೂ ' ಅವೈದಿಕ' ಎಂಬ ಪ್ರಮಾಣ ಇದೆ. ಆದರೆ ಈ ವೈದಿಕ -ಅವೈದಿಕ ಎನ್ನುವ ವಿಭಜನೆ ಸ್ಮಾರ್ತ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ನಿರೂಪಣೆಯೇ ಹೊರತು ಮೂರ್ತಿಪೂಜೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅದೇ ಅಂತಿಮ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಲಿಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಮೂರ್ತಿ ಪೂಜೆ- ಪೂಜೆಯ ಭಾಗವಾದ ವೈದಿಕ ಮಂತ್ರಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ - ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಅವೈದಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯ. ಇಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಶೈವ, ವೈಷ್ಣವ, ಶಾಕ್ತ, ಗಾಣಪತ್ಯ, ಸೌರ, ಬೌದ್ಧ, ಜೈನ ಮುಂತಾದ ಭಕ್ತಿ ಹಾಗೂ ತಂತ್ರವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ತೋರುತ್ತವೆ. ವೈದಿಕ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ, ಬೌದ್ಧ, ಜೈನ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಮೂರ್ತಿಪೂಜೆಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಬೆಳೆಸಿಕೊಂಡರೂ, ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ಅದನ್ನು ಪರಮಾರ್ಥ ಎಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಪೂಜಾ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಹಾಗೂ ಅದು ಪೂಜಿಸುವ ದೇವಲೋಕವನ್ನು ಕೆಳಹಂತದಲ್ಲಿ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಈ ರೀತಿ ವೈದಿಕ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲಿ ಕೆಳವರ್ಗದವರಿಗೆ ಹಾಗೂ ಸ್ತ್ರೀಯರಿಗೆ ಮೂರ್ತಿ ಪೂಜೆಯೇ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಅಂತಿಮ ದಾರಿ ಎಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಜೈನ, ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ಅಸಂಘಟಿತ ಉಪಾಸಕರ ಆಚರಣೆಯಾಗಿ ದೇವತಾರಾಧನೆ ಮಹತ್ವ ಪಡೆಯುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಭಕ್ತಿ ಹಾಗೂ ತಂತ್ರಗಳು ತೀರ ತಾತ್ವಿಕ ರೂಪವನ್ನು ತಳೆದು ದೇವತಾರಾಧನೆ ಈ ಎಲ್ಲ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಲ್ಲೂ ಮೇಲಿನ ಹಂತಗಳಲ್ಲೂ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಲ್ಪಟ್ಟಿತ್ತು. ಈ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಮಧ್ಯಯುಗದ ವೈದಿಕ, ಬೌದ್ಧ, ಜೈನ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳ ಆಚರಣೆಯನ್ನು 'ಮೂರ್ತಿಪೂಜಾ ಸಂಸ್ಕೃತಿ' ಎಂದು ಗುರುತಿಸಬಹುದು.

ಈ ಲೇಖನದ ಮೊದಲ ಭಾಗದ ಉದ್ದೇಶ ಹೊಸ ಪ್ರಭೇದಗಳನ್ನು ಹಳೆಯವುಗಳಿಗೆ ಪರ್ಯಾಯವಾಗಿ ಸೂಚಿಸುವುದಲ್ಲ. ವರ್ಗೀಕರಣದಲ್ಲಿ ಇರುವ ತೊಡಕನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಸಧ್ಯಕ್ಕೆ ನಮಗಿರುವ ಪರ್ಯಾಯ. ಮೂರ್ತಿಶಾಸ್ತ್ರ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿರುವ ಹಾಗೂ ಪೂಜಾ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಲ್ಲಿರುವ ಶೈವ, ವೈಷ್ಣವ, ಶಾಕ್ತ, ಸೌರ,

ಬೌದ್ಧ, ಜೈನ ಇತ್ಯಾದಿ ವಿಭಾಗಗಳು ಕೊನೆಗೂ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನೇ ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ಈ ರೀತಿಯ ವರ್ಗೀಕರಣ ವೈದಿಕ ಹಾಗೂ ಅವೈದಿಕ ಎಂಬ ವಿಭಾಗಕ್ಕಿಂತ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಆದರೆ ಈ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳೆಲ್ಲ 'ಏಕರೂಪಿ'ಗಳಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಗಮನದಲ್ಲಿಡಬೇಕು. ಶೈವ, ವೈಷ್ಣವ ಮುಂತಾದ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳೆಲ್ಲ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೀಕರಣದಲ್ಲಿ ವೈದಿಕ, ವೈದಿಕ-ಆಗಮಿಕ, ಅವೈದಿಕ - ಆಗಮಿಕ ಹಾಗೂ ತಾಂತ್ರಿಕ ಎಂದು ವಿಭಿನ್ನ ಸ್ತರಗಳನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತವೆ. ಅದೇ ರೀತಿ ದೇವತೆಗಳೂ ಕೂಡ ತೀರ ಮೇಲ್ಪದರದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಗುರುತುಗಳನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡು ಒಂದೇ ವಿಶ್ವಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಅಮೂರ್ತವಾಗುತ್ತವೆ. ಕೆಳಗಿನ ಸ್ತರದಲ್ಲಿ ಅವು ಶೈವ, ವೈಷ್ಣವ, ಶಾಕ್ತ ಮುಂತಾದ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಾಗುತ್ತವೆ. ಈ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಕಲ್ಪಿಸುವ ಶಿವ, ವಿಷ್ಣು, ಶಕ್ತಿ ಇವರೆಲ್ಲ ಒಂದು ಮಟ್ಟದ ಅಮೂರ್ತೀಕರಣದಿಂದಲೇ ಗ್ರಹಿಕೆಗೆ ಬರುತ್ತಾರೆ. ಅದಕ್ಕೂ ಕೆಳಗಿನ ಸ್ತರದಲ್ಲಿ ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ಪುರಾಣಗಳಿಂದ, ನಾನಾ ಪೂಜಾವಿಧಿಗಳಿಂದ ಒಳಗೊಳ್ಳಲ್ಪಟ್ಟ ಆದರೆ ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿ ಮೂಲತಃ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಅನೇಕ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳನ್ನು ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ಈ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳೆಲ್ಲ ಶೈವ, ವೈಷ್ಣವ, ಶಾಕ್ತ ಮುಂತಾಗಿ ಐತಿಹಾಸಿಕವಾಗಿ ಧ್ರುವೀಕರಣವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತವೆ ಹಾಗೂ ಕಾಲಾಂತರದಲ್ಲಿ ಹಿರಿಯ ಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಲ್ಪಡುತ್ತವೆ. ಹಾಗಾಗಿ ವೈದಿಕ ಹಾಗೂ ಅವೈದಿಕ ಎಂಬ ವೈರುಧ್ಯಗಳನ್ನು ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಇಂಥ ವಿಭಿನ್ನ ಸ್ತರಗಳನ್ನು ನಾವು ಸಾಂದರ್ಭಿಕವಾಗಿ ಒಂದೊಂದು ಹೆಸರಿನಿಂದ ಹಾಗೂ ಸಾಮಾನ್ಯ ಅಂಶಗಳಿಂದ ಗುರುತಿಸಬಹುದೇ ಹೊರತು ಈ ಸಂದರ್ಭಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಮೀರಿದ ಒಂದು ಸಿದ್ಧ ಪ್ರಭೇದದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವುದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ.

ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಈ ಹಿಂದಿನ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಪರಿಶೀಲಿಸಿದಂತೆ ಸಾಮಾನ್ಯ ಹಾಗೂ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಒಟ್ಟಿಗೇ ಒಳಗೊಂಡು ಇತ್ತು. ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಅಂಶಗಳು ವಿಭಿನ್ನ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸಾಮಾನ್ಯ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸಲ್ಪಡುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಈ ಕುರಿತು ವಿಭಿನ್ನ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಪೈಪೋಟಿಯನ್ನು ಕಾಣುವುದರ ಜೊತೆಗೇ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಅಂಶಗಳು ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಬಲ್ಯವನ್ನು ಗಳಿಸುತ್ತಾ ಆ ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನೇ ಬದಲಾಯಿಸುತ್ತಾ ಸಾಗುವುದನ್ನು ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ಈ ಲೇಖನದ ಪ್ರಸ್ತುತ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯ ಮೂರ್ತಿಶಾಸ್ತ್ರ, ಮತ್ತು ಅದರ ಆಕರವಾದ ದೇವಲೋಕಗಳ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ನಿರೂಪಣೆ ಹಾಗೂ ಅಂಥ ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಕಾಣಿಸುವ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಹಾಗೂ ಅಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳ ಮಧ್ಯೆ ನಡೆದಿರಬಹುದಾದ ಧಾರ್ಮಿಕ ಅಧಿಕಾರದ ಹೊಂದಾಣಿಕೆಯ ಅಥವಾ ಸಂಘರ್ಷದ ಕುರಿತು ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತವಾಗಿ ಪರಿಶೀಲಿಸಲಾಗುವುದು.

1. ಪ್ರತಿಮಾ ಲಕ್ಷಣ:

ಪ್ರತಿಮಾ ಲಕ್ಷಣವೆಂದರೆ ಒಂದು ದೇವತೆಯ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಮೂರ್ತಿ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣಬದ್ಧವಾಗಿ ಹೇಗೆ ಹಿಡಿಯಬೇಕೆಂಬುದನ್ನು ವಿಧಿಸುವ ಶಾಸ್ತ್ರ. ಮೂರ್ತಿ 'ದೇವತೆ'ಯಾಗಿ ಒಂದು ಮೂರ್ತವಾದ

ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಆಚರಣೆಯ ಭಾಗವಾಗಿರುತ್ತದೆ. 'ದೇವತೆ' ಎಂಬ ಅಂಶ ವಿಭಿನ್ನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸ್ತರಗಳನ್ನು ದಾಟಿ ಏಕರೂಪದಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಮೂರ್ತಿಯ ಅರ್ಥ ವಿವರಣೆಗೆ ವಿಭಿನ್ನ ಸ್ತರಗಳಿರಬಹುದು. ಒಂದೇ ಮೂರ್ತಿಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧ ನಿರೂಪಣೆಗಳೂ ಇರಬಹುದು. ಮೂರ್ತಿಶಾಸ್ತ್ರ ಒಂದು 'ದೇವತೆ'ಯನ್ನು ಪ್ರತಿಮೆಯನ್ನಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿಸುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ 'ದೇವತೆ'ಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತೀಕಾತ್ಮಕ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ವಿವರವಾಗಿ, ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾಗಿ ಬೆಳೆಸಿ ಅದನ್ನು ಒಂದು ಪ್ರತಿಮೆಯನ್ನಾಗಿಸಿ 'ಮೂರ್ತ' ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿ ಇಡುತ್ತದೆ. ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳ ಪ್ರತಿಮಾ ಲಕ್ಷಣಗಳಿಗೆ ಒಂದು 'ದೇವತೆ'ಯ ಕುರಿತು ಅಶಾಸ್ತ್ರೀಯವಾಗಿ ಇರುವ ಸಂಕೇತಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ 'ಪ್ರತಿಮೆ' ಅಂಥ ಅಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಅಂಶಗಳ 'ರೂಪಾಂತರ'ವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಸೃಜಿಸಿದ ಮೂರ್ತಿ ಈ ರೀತಿಯ 'ರೂಪಾಂತರ'ವಾದ್ದರಿಂದ ಹಳೆಯ ರೂಪಗಳೂ ಸೇರಿ ವಿಭಿನ್ನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸ್ತರಗಳೇ ಅದರಲ್ಲಿ ಮೂರ್ತವಾಗಿ ಇರುತ್ತವೆ. ಮೂರ್ತಿ ಶಿಲ್ಪಿಗಳು ಪ್ರತಿರೂಪ (ಪ್ರತಿಮೆ)ವನ್ನು ಹೇಗೆ ಸಾಧಿಸುತ್ತಾರೆ ಎಂಬ ಕುರಿತು ವಾಸ್ತುಸೂತ್ರ ಉಪನಿಷದ್ ಗ್ರಂಥವು ಈ ರೀತಿ ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ:

> 'ರೂಪ (ಆದಿರೂಪ)ದಿಂದ ಪ್ರತಿಮೆಗಳ 'ತತ್ವ' ಅರಿವಿಗೆ ಬರುತ್ತದೆ.
> ತತ್ವಬೋಧದಿಂದ 'ಧಾರಣ' (ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಗ್ರಹಿಕೆ)ವಾಗುತ್ತದೆ'.
> 'ಧಾರಣ'ದಿಂದ ಗಾಥೆಗಳೂ ಕಥೆಗಳೂ (ಪುರಾಣ) ಜನರಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ.
> ಈ ಕಥೆಗಳಿಂದ, ಗಾಥೆಗಳಿಂದ ಸ್ಥಾಪಕರು ಪ್ರತಿಮೆಗಳನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾರೆ.[1]

ಬಹುಶಃ ಪ್ರತಿಮೆಗಳನ್ನು ಶಾಸ್ತ್ರಬದ್ಧವಾಗಿ ಹೇಗೆ ಯೋಜಿಸುತ್ತಾರೆ ಎಂಬ ಬಗ್ಗೆ ಈ ವಿವರಣೆ ಒಂದು ಐತಿಹಾಸಿಕ ಇಣುಕುನೋಟವನ್ನು ನೀಡುತ್ತದೆ. ಈ ವಿವರಣೆಯ ತಾತ್ಪರ್ಯವೆಂದರೆ ಒಂದು ಪ್ರತಿಮೆಗೆ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕಥೆ ಮತ್ತು ಗಾಥೆಗಳು ಆಕರಗಳಾಗಿ ಇರುತ್ತವೆ. ಆ ನಂತರ ಉಳಿದ ಅಮೂರ್ತ ಅಂಶಗಳು ಬೆಳೆಯುತ್ತವೆ. ಒಂದು ದೇವತೆಗೆ ಪ್ರತಿಮೆಯ ಅರ್ಥ ಸ್ಪಷ್ಟತೆ ಬರುವುದು ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಪುರಾಣಗಳಿಂದ ಎಂಬುದನ್ನು ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳ ಪ್ರತಿಮಾ ಲಕ್ಷಣಗಳಲ್ಲಿ ಮನಗಾಣಬಹುದು. ಒಂದು ಅಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಇಂಥ ಪುರಾಣಗಳು ದೇವತೆಯ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಸೆರೆಹಿಡಿದಿರುತ್ತವೆ.

ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ನಿರೂಪಣೆಯ ಪ್ರಕಾರ ಒಂದು ರೂಪ ಒಂಭತ್ತು ಅಂಗಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಅವೆಂದರೆ: ನ್ಯಾಸ (ರೂಪ ಸಂಯೋಜನೆ), ಅಲಂಕಾರ (ಆಭರಣ, ವಸ್ತ್ರ, ಕೇಶ ಮುಂತಾದವು), ಮುದ್ರಾ

---

1) ವಾಸ್ತುಸೂತ್ರ ಉಪನಿಷದ್: 1-7 'ಗಾಥಾಯಾ ರೂಪಾಣ್ಯುತ್ಪಾದಯಂತಿ ಸ್ಥಾಪಕಾಃ' ವಾಸ್ತು ಸೂತ್ರ ಉಪನಿಷದ್‌ನಲ್ಲೇ 3.13ರಲ್ಲಿ ಹೀಗಿದೆ: "ಗಾಥೆಗಳಿಂದ ಕಥೆಗಳು ಬಂದಂತೇ ರೂಪಜ್ಞರಾದ ಶಿಲ್ಪಿಗಳ ರೂಪಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಯೋಜಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆಗ ರೂಪ ವ್ಯಕ್ತರೂಪವಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವಾಗ ರೂಪದ ಹಾವಭಾವ ಮುಂತಾದವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗುತ್ತವೆಯೋ ಆಗ ಅದು ವ್ಯಕ್ತರೂಪ (ಮೂರ್ತಿ)ವಾಗುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತುಸೂತ್ರ ಉಪನಿಷದ್ ಈಗಿನ ಒರಿಸ್ಸಾದ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಸ್ತಶಕ ಒಂಭತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ನಂತರ ಪ್ರಚಲಿತದಲ್ಲಿ ಬಂದ ಕೃತಿ. ಅದು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಗುಹಾಲಯ ಶಿಲ್ಪ ಹಾಗೂ ಭಿತ್ತಿಶಿಲ್ಪಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ.

(ಹಸ್ತಮುದ್ರೆಗಳು), ಆಯುಧ (ದೇವತೆಯ ಕೈಯ್ಯಲ್ಲಿ ಹಿಡಿಸುವ ವಿವಿಧ ಆಯುಧಗಳು), ಬಾಘ್ಪೀಠಕ್ಕ (ಆಸನ), ವಾಹನ, ಉಪದೇವ (ಪ್ರಧಾನ ದೇವತೆಯ ಜತೆ ತೋರಿಸಲ್ಪಡುವ ಇತರ ಕಡಿಮೆ ಮಹತ್ವದ ದೇವತೆಗಳು. ಪುರುಷ ದೇವತೆಗಳ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅವರ 'ಸ್ತ್ರೀ' ದೇವತೆಗಳು), ಅರಿ (ದೇವತೆಯ ವೈರಿ), ಹಾಗೂ ಸ್ತುವಕ (ಭಕ್ತರು ಹಾಗೂ ಇತರ ಸೇವಕರು)[2]. ಪ್ರಾಕ್ತನ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯವಾಗಿ ನಮಗೆ ದೊರೆಯುವ ಶಿಲ್ಪಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಮೇಲಿನ ವಿವರಗಳೆಲ್ಲವೂ ಸಿಗಲೇಬೇಕೆಂದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಒಂದು ದೇವತೆಯ ಕಲ್ಪನೆ ಪ್ರತಿಮಾ ಲಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಲ್ಪಡುವುದು ಹಾಗೂ ಪ್ರತಿಮೆಯಲ್ಲಿ ತೋರಿಸಲ್ಪಡುವುದು ಮೇಲಿನ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಸಂಪ್ರದಾಯಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿಯೇ ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಹಾಗಾಗಿ ಭಾರತೀಯ ಮೂರ್ತಿಶಿಲ್ಪ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು (ಅವುಗಳಿಗೆ ಪಠ್ಯ ನಿರ್ದೇಶನ ಇರಲಿ ಇಲ್ಲದಿರಲಿ) ಒಂದು ದೇವತೆಯನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸುವಲ್ಲಿ ಈ 'ಅಂಗ'ಗಳ ಕುರಿತು ಸಾಮಾನ್ಯತೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿವೆ. ಈ ಒಂಭತ್ತು ಅಂಗಗಳು ಒಂದು ದೇವತೆಯ ಕುರಿತಾದ ಪುರಾಣವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಆ ದೇವತೆ ಯಾವ ಚಟುವಟಿಕೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಅದರ ಭಂಗಿ, ಮುದ್ರೆ, ಆಯುಧಗಳ ಮೂಲಕ ಪ್ರತಿನಿಧಿಸಲ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಉಪದೇವತೆಗಳು, ಸ್ತುವಕರು, ವೈರಿ, ವಾಹನ ಇವೆಲ್ಲ ಒಂದು ಪುರಾಣದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲೇ ಮೈದಳೆಯುತ್ತವೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ವಿಷ್ಣುವಿನ ಅವತಾರಗಳ ಮೂರ್ತಿಗಳು, ಶಿವನ ಘೋರ ಹಾಗೂ ಅನುಗ್ರಹ ಮೂರ್ತಿಗಳು ವಿಷ್ಣು ಹಾಗೂ ಶಿವರು ಎಸಗಿದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಮಹಾತ್ಮೆಗಳನ್ನು ಹಿನ್ನೆಲೆಯಾಗಿ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಒಂದು ದೇವತೆ ಯಾವ ಮಹಾತ್ಮೆಯನ್ನು ಮೆರೆಯುತ್ತದೆ, ಅದಕ್ಕೂ ಉಳಿದ ದೇವತೆಗಳಿಗೂ ಇರುವ ಅಧಿಕಾರ ಸಂಬಂಧ, ದೇವಲೋಕದಲ್ಲಿ ಅದರ ಸ್ಥಾನಮಾನ, ಆ ದೇವತೆಯ ಜತೆಗೆ ಕಾಣಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ವಸ್ತುಗಳು ಹಾಗೂ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಅಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತುತವಾದ ಬಗೆ ಇವೆಲ್ಲ ಒಂದು ಐತಿಹಾಸಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಆ ದೇವತೆ ಗ್ರಹಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಮೂರ್ತವಾಗಿ ಇಡುತ್ತವೆ.

ಮೂರ್ತಿಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಪರಿಗಣಿಸಿ ಎರಡು ವಿಧಗಳನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿ ಅವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮೊದಲನೆಯವು ಪೂಜೆಗೊಳಪಡುವ 'ಅರ್ಚ್ಯ' ಮೂರ್ತಿಗಳು. ಅವು ಪುರಾಣಗಳ ವಿವರಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ದೇವತೆ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಗರ್ಭಗೃಹದಲ್ಲಿ ಅಥವ ಬೇರೆ ಪೂಜಾ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಇರುವಂಥಾದ್ದು. ಎರಡನೆಯ ಪ್ರಕಾರದ ಮೂರ್ತಿಗಳು ಪುರಾಣವನ್ನು ನಾಟಕೀಕರಿಸಿ ಸೆರೆಹಿಡಿದಂತಿರುತ್ತವೆ. ಅವು ದೇವಾಲಯದ ಭಿತ್ತಿಗಳ ಮೇಲೆ ಬರುತ್ತವೆ. ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಈ ಭಿತ್ತಿ ಶಿಲ್ಪಗಳು ಅರ್ಚ್ಯದ ಕುರಿತು ಪೌರಾಣಿಕ ಮಾಹಿತಿಯನ್ನು, ಅದರ ಪ್ರತಿಮಾಂಗಗಳ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತವೆ. ಒಂದು ಮೂರ್ತಿಯ ಪ್ರತಿಮಾ ಲಕ್ಷಣದ ಕುರಿತು ಪುರಾಣಗಳೂ, ತಾತ್ವಿಕ ನಿರೂಪಣೆಗಳೂ ಒಟ್ಟಿಗೇ ಇರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಮೊದಲು ಎಂದು ನಿರ್ಧರಿಸುವುದು ಕಠಿಣ. ಗಣಪತಿಯ ಮೂರ್ತಿಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಆತನ ಆ ರೂಪವನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡೇ ಶಾಸ್ತ್ರೀಕರಣದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ನಡೆದಿದ್ದರಿಂದ,

---

2) ಅ) ಅದೇ: 6-4 ಬ) ಗೋಪಿನಾಥರಾವ್, 1985-1-1 ಪ್ರತಿಮೆಗಳ ಈ ಅಂಶಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿ ಸಚಿತ್ರ ವಿವರಣೆಗಳಿಗಾಗಿ ನೋಡಬಹುದು.

ಆತನಿಗೆ ಆನೆಯ ತಲೆ ಬಂದ ಬಗ್ಗೆ ಕೆಲವು ಪುರಾಣಗಳು ನಂತರದ ವಿವರಣೆಯಾದದ್ದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿ ಸ್ಥಳೀಯ 'ದೇವತೆ'ಯನ್ನು ಅದರ ರೂಪದ ಜತೆಗೇ ಒಳಗೊಳ್ಳುವಾಗ ಬರಬಹುದಾದ ಅಸಂಗತತೆಯನ್ನು ನಿವಾರಿಸಲು ಪುರಾಣಗಳು ವಿವರಣೆಯಾಗಿ ಬಂದದ್ದಕ್ಕೆ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಹಲವು ಉದಾಹರಣೆಗಳನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಪುರಾಣದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದಲೇ ಒಂದು ಮೂರ್ತಿಯನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುದನ್ನು ರಾಮ, ಕೃಷ್ಣ ಮುಂತಾದ ಮೂರ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಪುರಾಣ ಮತ್ತು ಮೂರ್ತಿಯ ಸಂಬಂಧ ಯಾವುದೇ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿದ್ದರೂ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮೂರ್ತಿ ಪುರಾಣದ ಜೊತೆಗೆ ಐತಿಹಾಸಿಕತೆಯನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತದೆ.

ಪ್ರತಿಮೆಯ ಕಲ್ಪನೆ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಸಂಪ್ರದಾಯದ್ದಾದರೂ ದೇವತೆಗಳ ಮೂರ್ತಿಯ ಕಲ್ಪನೆ ಅಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಲ್ಲೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಕ್ರಿಸ್ತಶಕ ಪೂರ್ವದ ಭಾರತದ ಶಿಲ್ಪಗಳಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಸಿಗುವ ಯಕ್ಷ, ಯಕ್ಷಿಣಿ, ನಾಗ ಮುಂತಾದ ದೇವತೆಗಳ ಮೂರ್ತಿಗಳು ಗ್ರಾಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯವು. ಬಹುಶಃ ಒಂದು ಮೂರ್ತಿರೂಪದಲ್ಲಿ ದೇವತೆಯನ್ನು ತೋರಿಸುವ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಕ್ರಿಸ್ತ ಪೂರ್ವ ಐದನೆಯ ಶತಮಾನದಿಂದಲೇ ಗಂಗಾಬಯಲಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಿರಬಹುದು. ಗಂಗಾ ಬಯಲಿನ ಪಟ್ಟಣಗಳಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಸ್ತಪೂರ್ವ ಮೂರನೆಯ ಶತಮಾನದ ಸುಮಾರಿಗೆ ಕೈಬಾಯಿಗಳನ್ನುಳ್ಳ ಮಣ್ಣಿನ ಮುದ್ದೆಗಳಂತೇ ತೋರುವ ಮಾತೃಕೆಯರು ಪ್ರತಿಮೆಗಳ ವಿವರಗಳನ್ನು ಧರಿಸತೊಡಗುತ್ತವೆ. ಬಹುಶಃ ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ನಂತರದ ಪ್ರತಿಮಾ ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಪೂರ್ವದ 'ಪ್ರತಿಮಾ' ಸಂಪ್ರದಾಯ ಬೆಳೆಯತೊಡಗಿತ್ತು. ಕ್ರಿಸ್ತಶಕಾರಂಭದಲ್ಲಿ ಶಿಲ್ಪಗಳಲ್ಲಿ, ನಾಣ್ಯಗಳ ಮೇಲೆ, ಮುದ್ರೆಗಳ ಮೇಲೆ ಹಾಗೂ ಮೃಣ್ಮೂರ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ಶೈವ, ವೈಷ್ಣವ, ಶಾಕ್ತ, ಬೌದ್ಧ, ಜೈನ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ದೇವತೆಗಳೆಂದು ಗುರುತಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಅನೇಕ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ಸಾಧಾರಣ ಗುಪ್ತಕಾಲದವರೆಗೆ ಪ್ರತಿಮಾ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಒಂದು ನಿಶ್ಚಿತ ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಬೆಳೆಸಿರಲಿಲ್ಲ. ಹಾಗಾಗಿ ಗುಪ್ತಪೂರ್ವಕಾಲದಲ್ಲಿ ನಂತರದ ವಿಭಿನ್ನ ಮೂರ್ತಿಗಳನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸುವ ಹಾಗೂ ಗುರುತಿಸುವ ಲಕ್ಷಣಗಳೇನಕವು ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಶಿವ, ವಿಷ್ಣು, ಮುಂತಾಗಿ ಗುರುತಿಸಬಹುದಾದರೂ ನಂತರದ ಮೂರ್ತಿಗಳಿಗೂ ಇವುಗಳಿಗೂ ಸಾಕಷ್ಟು ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ[3]. ಅದಲ್ಲದೇ ಮೃಣ್ಮೂರ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ಅನೇಕವನ್ನು ಇನ್ನೂ ಸರಿಯಾಗಿ ಗುರುತಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಆಗಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ಗುರುತಿಸಲ್ಪಟ್ಟವುಗಳ ಬಗೆಗೂ ವಿಭಿನ್ನ

3) ಗುಪ್ತೋತ್ತರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಶಂಖ ಚಕ್ರಗಳು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ವೈಷ್ಣವ ಸಂಕೇತಗಳೂ, ತ್ರಿಶೂಲ ಶೈವ ಸಂಕೇತವೂ ಆಗಿ ಮೂರ್ತಿ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಗುಪ್ತಪೂರ್ವ ಕಾಲದ ನಾಣ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಹಾಗೂ ಮುದ್ರೆಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಸಂಕೇತಗಳ ಶೈವ, ವೈಷ್ಣವ ಸಂಬಂಧ ಖಚಿತವಾಗಿರದಿದ್ದುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಶಿವ ಶಂಖ ಚಕ್ರಗಳನ್ನು ಹಿಡಿದ ವಿಷ್ಣು ತ್ರಿಶೂಲವನ್ನು ಹಿಡಿದ ಉದಾಹರಣೆಗಳು ಸಾಕಷ್ಟಿವೆ. (ನೋಡಿ: ಜೆ. ಎನ್. ಬ್ಯಾನರ್ಜಿ, 1974 ಪುಟ 110-1894) ಈ ಕಾಲದ ಶಿವ ಪರಶು ಹಾಗೂ ಕಮಂಡಲಗಳನ್ನು ಹಿಡಿದಂತೇ ಸಾಧಾರಣವಾಗಿ ಚಿತ್ರಿತನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಕ್ರಿಸ್ತಪೂರ್ವ 2ನೇ ಶತಮಾನದ ಗುಡಿಮಲ್ಲಂಮೂರ್ತಿಯಲ್ಲಿ ನಾವು ಯಜ್ಞೋಪವೀತವನ್ನು ಕಾಣುವಂತೇ ಇಲ್ಲ. ಗೋಪಿನಾಥರಾವ್ ಅವರು ಈ ಕುರಿತು ಆಶ್ಚರ್ಯ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. (1985 ಸಂಪುಟ 2 ಭಾಗ1, ಪುಟ 65-66). ಆದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಆಶ್ಚರ್ಯ ಪಡುವ ವಿಷಯ ಇದೆ ಎನಿಸುವುದಿಲ್ಲ.

ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳಿವೆ.[4]

ಈ ಮೇಲೆ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ ಅಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಗೊಂದಲಗಳನ್ನು ನಿವಾರಿಸಿ, ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ 'ಪ್ರತಿಮೆ'ಯ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ವಿಧಿಸಿ ಮೂರ್ತಿಗಳ ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು, ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯನ್ನು ಗಟ್ಟಿ ಮಾಡುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಗುಪ್ತಕಾಲದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಮಧ್ಯಕಾಲದ ನಂತರ ಒಂದು ಮೂರ್ತಿಗೆ ಕಿರೀಟ ಮುಕುಟವನ್ನು ತೊಡಿಸಿ, ಶಂಖ, ಚಕ್ರ ಹಿಡಿಸಿ ಇತರ ವೈಷ್ಣವ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ತೋರಿಸಿದರೆ ಅದು ವಿಷ್ಣುವಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆ ಹೊಂದುತ್ತದೆ. ತಿರುಪತಿಯ ವೆಂಕಟೇಶ ಮೂರ್ತಿ ಈ ರೀತಿ ನಂತರ 'ರೂಪಾಂತರ'ಗೊಳಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ದೇವತೆ. ಆ ದೇವತೆಯ ಕವಚದ ಹಿಂದಿನ ಮೂಲ ಮೂರ್ತಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಶೈವ ಅಥವಾ ವೈಷ್ಣವ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನೇನೂ ತೋರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ರೀತಿ ಪ್ರತಿಮಾ ಲಕ್ಷಣ ಶೈವ ಹಾಗೂ ವೈಷ್ಣವ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಿಗೆ ಶಾಕ್ತ ದೇವಿಯರನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳುವಾಗ ಮಹತ್ವಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸಿದ್ದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಬೌದ್ಧ, ಜೈನ, ಮೂರ್ತಿ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ಮೂರ್ತಿಲಕ್ಷಣವನ್ನು ತೀರ ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾಗಿ ವರ್ಗೀಕರಿಸುತ್ತವೆ. ಅಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮೂರ್ತಿಯ ಲಕ್ಷಣದ ಆಧಾರದಿಂದ ಆ ಮೂರ್ತಿ ದೇವಲೋಕದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಕುಟುಂಬಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ್ದು ಎಂದು ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಮಹಾಯಾನ ಬೌದ್ಧರಲ್ಲಿ ಶೈವ, ವೈಷ್ಣವ ಮೂರ್ತಿಗಳ ಒಂಭತ್ತು ಅಂಗಗಳ ಜತೆಗೇ ವರ್ಣವೂ (ಬಣ್ಣ) ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಜೈನ ಮೂರ್ತಿಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ವಿಭಿನ್ನ ತೀರ್ಥಂಕರರನ್ನು, 'ವ್ಯಂತರ'[5] ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಅವರವರಿಗೆ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ವೃಕ್ಷಗಳ, ಲಾಂಛನಗಳ ಮೂಲಕವೂ ಸೂಚಿಸುವುದನ್ನು ನೋಡಬಹುದು.

'ಪ್ರತಿಮಾ ಲಕ್ಷಣ'ಶಾಸ್ತ್ರದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ತಾಂತ್ರಿಕ ಆಚರಣೆ ಪ್ರಮುಖ ಪಾತ್ರ ನಿರ್ವಹಿಸುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಲಕ್ಷಣಬದ್ಧವಲ್ಲದ ಪ್ರತಿಮೆ ಕೇಡನ್ನು ತರುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆ ಪ್ರತಿಮಾ ಲಕ್ಷಣಕ್ಕೆ ಅದರದ್ದೇ ಆದ ತಾಂತ್ರಿಕ ಮಹತ್ವ ಇತ್ತು ಎಂಬುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ[6]. ಪ್ರತಿಮಾ ಲಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಯಾವ ವಸ್ತುವಿನಿಂದ

---

4) ಈ ಮೃಣ್ಮೂರ್ತಿಗಳು ಕ್ರಿಸ್ತಪೂರ್ವ ಎರಡನೆಯ ಶತಮಾನದಿಂದ ಕ್ರಿಸ್ತಶಕ ಎರಡನೆಯ ಶತಮಾನದವರೆಗಿನ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ರಚಿತವಾದವುಗಳು. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾದ ಒಂದು ದೇವತೆಯನ್ನು 'ಶ್ರೀ' 'ಮಾಯಾ' 'ಲಕ್ಷ್ಮಿ' ಎಂದೆಲ್ಲಾ ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆಕೆ ಕಮಲದ ಮೇಲೆ ನಿಂತಿರುವುದು ಮತ್ತು ಪೂರ್ಣಘಟ ಹಾಗೂ ಸಂಪತ್ತಿನ ಜತೆ ಆಕೆಯನ್ನು ತೋರಿಸುವುದು ಶ್ರೀಯನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ಸಹಾಯವಾಗುವ ಅಂಶಗಳು. ಆದರೆ ಇನ್ನೂ ಇತರ ಹಲವು ದೇವಿಯರು ನಂತರದ ಪ್ರತಿಮಾ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ತೋರಿಸದಿರುವುದರಿಂದ ಅವುಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದು ಕಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ.

5) ಉಮಾಕಾಂತ ಪಿ. ಶಾಹ, 1987 ಪುಟ 26, ವೃಕ್ಷಗಳ ಸಂಬಂಧಿಸಿ ಇದ್ದ ದೇವತೆಗಳನ್ನು 'ವ್ಯಂತರ' ಎಂದು ಜೈನ ಮೂರ್ತಿಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ವರ್ಗೀಕರಿಸಿವೆ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಅವು ಎಂಟು ಗುಂಪುಗಳಾಗಿವೆ. ಅವೆಂದರೆ ಪಿಶಾಚಿ, ಭೂತ, ಯಕ್ಷ, ರಾಕ್ಷಸ, ಕಿನ್ನರ, ಕಿಂಪುರುಷ, ಮಹೋರಗ ಹಾಗೂ ಗಂಧರ್ವರು.

6) ಉದಾಹರಣೆಗೆ 'ಪ್ರತಿಮಾ ಲಕ್ಷಣಮ್' ಎಂಬ ಕೃತಿ ವೈಯಕ್ತಿಕ ನಷ್ಟಗಳಲ್ಲದೇ ಬೆಳೆಹಾನಿ, ಬರಗಾಲ, ರಾಜ್ಯಗಳ ವಿನಾಶ ಮುಂತಾದವುಗಳು ಲಕ್ಷಣಬದ್ಧವಲ್ಲದ ಪ್ರತಿಮೆಗಳ ಪೂಜೆಯಿಂದ ಉಂಟಾಗುತ್ತವೆ ಎನ್ನುತ್ತದೆ. ಈ ಕೃತಿ ಬೌದ್ಧ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಲಕ್ಷಣಗ್ರಂಥ ಎನ್ನಲಾಗಿದೆ. (ನೋಡಿ: ಜೆ. ಎನ್. ಬ್ಯಾನರ್ಜಿ 1974, ಪರಿಶಿಷ್ಟ ಬ.) ಉಳಿದ ಪ್ರತಿಮಾಶಾಸ್ತ್ರ ಗ್ರಂಥಗಳೂ ಕೂಡ ಪ್ರತಿಮಾ ಲಕ್ಷಣಕ್ಕೆ ಈ ತಾಂತ್ರಿಕ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಆರೋಪಿಸುತ್ತವೆ.

ಮೂರ್ತಿಯನ್ನು ತಯಾರಿಸಿದರೆ ಯಾವ ಯಾವ ಲಾಭಗಳಿವೆ, ಯಾವ ಯಾವ ಪ್ರತಿಮೆಯಿಂದ ಯಾವ ಯಾವ ಇಷ್ಟಾರ್ಥ ಪೂರೈಸುತ್ತವೆ ಎಂಬ ವಿವರಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಪ್ರತಿಮೆಗಳ ವಿಭಿನ್ನ ಅಂಗಗಳಲ್ಲೂ ಇಂತಹ ತಾಂತ್ರಿಕ ಅಂಶಗಳನ್ನು ನೋಡಬಹುದು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಆಯುಧಗಳಲ್ಲಿ ಹಲವು ಇಂತಹ ತಾಂತ್ರಿಕ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ಶಂಖ, ಚಕ್ರ, ತ್ರಿಶೂಲ, ಪರಶು, ಕಮಂಡಲು ಹಾಗೂ ಶಕ್ತಿದೇವತೆಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿ ಇದ್ದ ಅನೇಕ ಆಯುಧಗಳು ಇವಕ್ಕೆಲ್ಲ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿಯೇ ಅಂಥ ಮಹತ್ವ ವಿಭಿನ್ನ ಅಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಇದ್ದದ್ದು ಪ್ರಾಚೀನ ಭಾರತೀಯ ಮುದ್ರೆಗಳಿಂದ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ[7]. ಜೈನ ಮೂರ್ತಿಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಹಲವು ಲಾಂಛನಗಳು ಕೂಡ ಇಂಥದೇ ಹಿನ್ನೆಲೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿವೆ. ಕ್ರಿಸ್ತಶಕಾನಂತರ ರೂಪಿತವಾದ ಪ್ರತಿಮಾ ಲಕ್ಷಣ ವಿಭಿನ್ನ ಮೂರ್ತಿಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಇಂಥ ಅನೇಕ ಗುರುತುಗಳನ್ನು ಗಟ್ಟಿಮಾಡುತ್ತಾ ಸಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಒಂದು ದೇವತೆಗೆ ಒಂದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಮುಖಗಳನ್ನು ತೋರಿಸುವ ಎರಡಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಕೈಗಳನ್ನು ತೋರಿಸುವ, ಮೂರು ಕಣ್ಣುಗಳನ್ನು ತೋರಿಸುವ, ಪರಿಪಾಠ ಪ್ರಚಲಿತದಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಮೂರ್ತಿಗಳ ಈ ವಿವರಗಳಿಗೆ ಮೂಲ ಯಾವುದೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಿಲ್ಲ. ಈ ರೀತಿ ಬಹು ಅಂಗಾಂಗಗಳನ್ನು ಅತಿಮಾನುಷ ಶಕ್ತಿಗೆ ಕಲ್ಪಿಸುವ ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ವೇದಕಾಲದಿಂದಲೇ ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ತೀರ ಪ್ರಾಚೀನವಾದ ಯಾವ ಅಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ದೇವತೆಗಳೂ ಬಹು ಅಂಗಾಗಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿಲ್ಲ. ಪ್ರಥಮವಾಗಿ ವಾಸುದೇವ, ವಿಷ್ಣು, ಶಿವ ಇವರಿಗೆ ನಾಲ್ಕು ಕೈಗಳು ಬರುತ್ತವೆ. ಲಿಂಗಕ್ಕೆ ಐದು ಮುಖಗಳು, ಶಿವನಿಗೆ ಮೂರು ಮುಖಗಳು, ಕಾರ್ತಿಕೇಯನಿಗೆ ಆರು ಮುಖಗಳು ಮುಂತಾದವನ್ನು ಕ್ರಿಸ್ತಶಕದ ಆದಿಯಲ್ಲೇ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಇವುಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿ ಪುರಾಣಗಳೂ ಇವೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಐತಿಹಾಸಿಕವಾಗಿ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಜೊತೆಗೇ ಇಂಥ ಅಂಶಗಳು ಬೆಳೆದಿರುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಕ್ರಿಸ್ತಶಕದ ಆದಿಯಲ್ಲೇ ಕೆಲ ಮುಖ್ಯ ದೇವತೆಗಳ ವಾಹನಗಳು ಆಯಾ ದೇವತೆಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿ ಬರುತ್ತವೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಶಿವನ ಜೊತೆ ಬಸವ, ವಿಷ್ಣುವಿನ ಜೊತೆ ಗರುಡ, ಕುಮಾರನ ಜೊತೆ ನವಿಲು, ಇತ್ಯಾದಿ ಪ್ರತಿಮಾ ಲಕ್ಷಣ ಹಸ್ತ ಹಾಗೂ ಮುದ್ರೆಗಳನ್ನು ದೇವತೆಗಳ ವಿವಿಧ ಭಾವಗಳಿಗೆ ಜೋಡಿಸುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಅಭಯ, ವರದ, ಜ್ಞಾನ, ಉಪಾಖ್ಯಾನ, ಧರ್ಮಚಕ್ರ ಪರಿವರ್ತನ ಧ್ಯಾನ, ಇತ್ಯಾದಿ ಮುದ್ರೆಗಳು. ಮುದ್ರೆಗಳು ತಾಂತ್ರಿಕ ಆಚರಣೆಯ ಭಾಗಗಳಾಗಿದ್ದು ಮೂರ್ತಿಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಂಕೇತಗಳಾಗುತ್ತವೆ. ಗುಪ್ತಕಾಲಾನಂತರ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ನಾಟ್ಯ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಹಾಗೂ ಮೂರ್ತಿಶಿಲ್ಪ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳೆರಡೂ ಮುದ್ರೆಗಳನ್ನು, ಹಸ್ತಗಳನ್ನು, ಭಂಗಿಗಳನ್ನು ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾಗಿ ಬೆಳೆಸುವುದನ್ನು ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ಹಾಗಾಗಿ ನಾಟ್ಯಶಾಸ್ತ್ರ ಕೂಡ ಪ್ರತಿಮಾ ಲಕ್ಷಣಕ್ಕೆ ಆಕರವಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರತಿಮಾ ಲಕ್ಷಣದ ಮೇಲೆ 'ಯೋಗ'ದ ಪ್ರಭಾವ ಕೂಡ ಅಷ್ಟೇ ಮಹತ್ವದ್ದು. ಬುದ್ಧ, ಜಿನ ಮೂರ್ತಿಗಳು ಧ್ಯಾನ ಸಮಾಧಿ ಮುಂತಾದವನ್ನೇ ಸಂಕೇತಿಸಿ ರೂಪುಗೊಂಡವು. ಶಿವ ವಿಷ್ಣು ಮುಂತಾದ ದೇವತೆಗಳಲ್ಲೂ 'ಯೋಗ'

7) ಜೆ. ಎನ್. ಬ್ಯಾನರ್ಜಿ, ಅದೇ, ಪುಟ 170-185. ಬಸಾರ್‌ನಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕಿದ 700ರಷ್ಟು ಮಣ್ಣಿನ ಮುದ್ರೆಗಳು ಇಂಥ ಸಂಕೇತಗಳನ್ನು ಆಯಾ ದೇವತೆಗಳ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಚಿತ್ರಿಸುತ್ತವೆ.

ಮೂರ್ತಿಗಳ ಕಲ್ಪನೆ ಶಿವನ ದಕ್ಷಿಣಾಮೂರ್ತಿ, ವಿಷ್ಣುವಿನ ಯೋಗೇಶ್ವರ ಮೂರ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ಇದೆ. ಮಧ್ಯಕಾಲದಲ್ಲಿ ಯೋಗಶಾಸ್ತ್ರದಂಥ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಸಂಪ್ರದಾಯ, ನಾಥ, ಸಿದ್ಧ ಮುಂತಾದ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಮೂರ್ತಿಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಪ್ರಭಾವಿಸಿದ್ದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಮೂರ್ತಿಯನ್ನು ತಾಂತ್ರಿಕ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ನಿರಾಕರಿಸಿ, ಅದನ್ನೊಂದು 'ಪರಮ ಜ್ಞಾನ'ದ ಅಥವಾ ಮೋಕ್ಷದ ಸಾಧನ ಮಾತ್ರ ಎಂದು ಗ್ರಹಿಸುವಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಮಾ ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಯೋಗದ ಹಿನ್ನೆಲೆ ಇದ್ದೇ ಇದೆ. ಈ ಹಿಂದೇ ನೋಡಿದಂತೆ ಜ್ಞಾನ, ಯೋಗ, ಧ್ಯಾನಗಳು ಮೂರ್ತಿಶಾಸ್ತ್ರದ ಭಾಗಗಳೂ ಆಗಿವೆ.

ಪ್ರತಿಮೆ ಈ ರೀತಿ ಪೂಜೆಯಲ್ಲಿ ದೇವತೆಯ ಮೂರ್ತತೆಯನ್ನು, ತಿಳುವಳಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಅಮೂರ್ತತೆಯನ್ನೂ ಒಟ್ಟಿಗೇ ಯೋಜಿಸಿಕೊಂಡು ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳ ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಮೂರ್ತಿಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಮೆ ಒಂದು ದೇವತೆಯ ಯಾವ ಯಾವ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸಬೇಕು ಹಾಗೂ ಹೇಗೆ ಪ್ರತಿನಿಧಿಸಬೇಕು ಎಂಬುದೇ ಮುಖ್ಯ ಕಾಳಜಿಯಾಗಿದೆ. ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಸಂಪ್ರದಾಯ ದೇವತೆಯನ್ನು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿ ಇಡಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ದೇವತೆಗಳ ಕಲ್ಪನೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿ ಏನೇ ವೈರುಧ್ಯವಿರಲಿ ಮೂರ್ತಿರೂಪದಲ್ಲಿ ಅದು ಒಂದು ಶಾಸ್ತ್ರ ಸಿದ್ಧತೆಯನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಬೇಕು. ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಪ್ರಕಾರ ಮೂರ್ತಿ ಒಂದು ಖಚಿತವಾದ ಅಂತಿಮ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಪ್ರತಿಮೆಗಳನ್ನು ಐತಿಹಾಸಿಕವಾಗಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿದವರಿಗೆ ಬೇರೆಯದೇ ಒಂದು ವಾಸ್ತವ ಗ್ರಹಿಕೆಗೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಅದೆಂದರೆ ಶಾಸ್ತ್ರ ಅನುಮೋದಿಸುವ ಮೂರ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲಿ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿರಬಹುದಾದ ಎಲ್ಲ ಅಂತರ್ದ್ವಂದ್ವಗಳೂ ಮೂರ್ತರೂಪದಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತವೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಗಟ್ಟಿಗೊಂಡ ಮೂರ್ತಿಗಳನ್ನು ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಆಮೂಲಾಗ್ರವಾಗಿ ಬದಲಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಯಾವ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಬದಲಾವಣೆಯೂ ಅಷ್ಟು ಕೃತಕವಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಮೂರ್ತಿಗಳನ್ನು ಪೂಜಿಸುವ ಒಂದು ಸಂಪ್ರದಾಯವೇ ಆ ಮೂರ್ತಿಗಳ ಹಿಂದೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದು ಶಾಸ್ತ್ರ ನಿರ್ಮಾಣವನ್ನು ಮಾಡಿರಲೂಬಹುದು. ಅಂಥ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳ ಜತೆ ಐತಿಹಾಸಿಕವಾಗಿ ಒಂದು ಅಧಿಕಾರ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ಸಂಸರ್ಗಕ್ಕೆ ಬಂದ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಅಂಥ ಅಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಮೂರ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಹೊಸ ಸ್ತರವನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಸ್ತರ ಕೆಲ ಪ್ರತಿಮಾ ಲಕ್ಷಣಗಳ ವಿವರಗಳಿಂದ ಮತ್ತು ಆ ಮೂರ್ತಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿ ಒಂದು ಪೌರಾಣಿಕ ಹಾಗೂ ತಾತ್ವಿಕ ನಿರೂಪಣೆಯಿಂದ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಮೂರ್ತಿಯ ವಿಶಿಷ್ಟತೆ ಆಮೂಲಾಗ್ರವಾಗಿ ಬದಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ.[8] ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಗಣಪತಿಯ ಕುರಿತು ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಎಷ್ಟೇ ಮೂರ್ತಿಶಾಸ್ತ್ರೀಯ, ಪೌರಾಣಿಕ ಹಾಗೂ ತಾತ್ವಿಕ ನಿರೂಪಣೆಗಳನ್ನು ಬೆಳೆಸಿದರೂ ಆತನಿಗೆ ಆನೆಯ ರೂಪ ಹಾಗೇ ಉಳಿಯುತ್ತದೆ.

---

8) ಈ ಲೇಖನದ ಪ್ರಥಮ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಮೂರ್ತಿ ಪೂಜೆ: ಐತಿಹಾಸಿಕ ದ್ವಂದ್ವಗಳು ಎಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಈ ಕುರಿತು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಭಾರತೀಯ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅಖಂಡತೆ ಹೇಗೆ ಇಲ್ಲವೋ ಅದೇ ರೀತಿ ಮೂರ್ತಿಶಾಸ್ತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಹಾಗೂ ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲೂ ಇಲ್ಲ. ನಮಗೆ ಒಂದು ಮೂರ್ತಿ ಶಾಸ್ತ್ರವಿಲ್ಲ. ಹಲವು ಮೂರ್ತಿಶಾಸ್ತ್ರಗಳಿವೆ. ಅವು ವಿಭಿನ್ನ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ರಚಿತವಾದವುಗಳು. ಈ ಎಲ್ಲ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲೂ ಬರುವ ಪ್ರತಿಮಾ ವಿವರಗಳು, ಪಾರಿಭಾಷಿಕ ಶಬ್ದಗಳು, ಅರ್ಥನಿರೂಪಣೆ ಒಂದೇ ಥರ ಇಲ್ಲ. ಅವು ವಿಭಿನ್ನ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ಆದರೂ ಮೂರ್ತಿಗಳು ಪೂಜೆಗೊಳಪಟ್ಟ ಮೂರ್ತ ವಸ್ತುಗಳಾದ್ದರಿಂದ ಒಂದು ಶಾಸ್ತ್ರದ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿ ಒಂದು ಶಿಲ್ಪಕ್ಕೂ, ಪ್ರತಿಮಾ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ವಿವರಕ್ಕೂ ಸ್ಥೂಲ ಸಂಬಂಧ ಕಲ್ಪಿಸಬಹುದು. ಈ ರೀತಿಯ ಸಂಬಂಧ ಕಲ್ಪಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದು, ಒಂದು ಶಿಲ್ಪ ಒಂದು ಶಾಸ್ತ್ರನಿರ್ದೇಶಿತ ಸಂಪ್ರದಾಯದಿಂದ ಸೃಷ್ಟಿಸಲ್ಪಟ್ಟಾಗ. ಭಾರತೀಯ ಮೂರ್ತಿಶಾಸ್ತ್ರಗಳೆಲ್ಲ ಒಂದು ಸಾಮಾನ್ಯ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಉತ್ಪಾದನೆಗಳಾದ್ದರಿಂದ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯವಾಗಿ 'ಏಕರೂಪ'ವನ್ನು ಸಾಧಿಸುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಒಂದು ಶಿಲ್ಪವನ್ನು ಶಾಸ್ತ್ರೀಯವಾಗಿ ಗುರುತಿಸಿದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆ ಮೂರ್ತಿಯ ಕುರಿತು ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು, ಆಚರಣೆಯನ್ನು ಗಮನಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳದಿದ್ದರೆ ಮೂರ್ತಿಯೊಂದು ಇತಿಹಾಸಾತೀತವಾದ ವಸ್ತುವಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗಲ್ಲದೆ ಮೂರ್ತಿಯ ಐತಿಹಾಸಿಕತೆಯನ್ನು ಗಮನದಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡರೆ ಮೂರ್ತಿಪೂಜೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಾವೊಂದು ಮಿಶ್ರ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಕುರಿತು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದೇವೆ ಎಂಬ ವಾಸ್ತವ ಅರಿವಾಗುತ್ತದೆ. ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಮೂರ್ತಿಗಳ ಈ ವಿಭಿನ್ನ ಸ್ತರಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಬೇಕಾದರೆ ನಾವು ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಪುರಾಣಗಳ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿಯೇ ಸಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

2 ದೇವತಾಮೂರ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಸಂಮಿಶ್ರ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಸ್ತರಗಳು:

ಅ - ಪುರಾಣ:

ಪುರಾಣ ಎಂಬ ಶಬ್ದವನ್ನು ಒಂದು ಸಾಮಾನ್ಯಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಹಿಂದಿನ ಕಾಲದ್ದು ಎಂದು ನಂಬಲಾದ ಕಥೆಗಳು ಹಾಗೂ ಗಾಥೆಗಳು ಎಂಬರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಸುತ್ತಾರೆ. ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಇದು ಒಂದು ಜನಾಂಗದ ವಿಶ್ವ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಹಾಗೂ ಧಾರ್ಮಿಕ (ಸಂಸ್ಕೃತ 'ಧರ್ಮ'ದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ) ತಿಳುವಳಿಕೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಇದನ್ನು ಇಂಗ್ಲೀಷಿನ 'ಮಿಥ್' ಎಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಪರ್ಯಾಯವಾಗಿ ಬಳಸುತ್ತಾರೆ. ಪುರಾಣ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿ 'ಪುರಾಣ' ಎಂಬ ಪ್ರಕಾರದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಎಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತ ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಪ್ರಕಾರ ಹದಿನೆಂಟು ಮಹಾಪುರಾಣ ಹಾಗೂ ಹದಿನೆಂಟು ಉಪಪುರಾಣಗಳಿವೆ. ಶಾಸ್ತ್ರೀಯವಾಗಿ ಸಂಸ್ಕೃತ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಪುರಾಣಗಳನ್ನು 'ಪಂಚಲಕ್ಷಣ'ಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡದ್ದೆಂದು ಗುರುತಿಸುವ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಗುಪ್ತಕಾಲಾನಂತರ ಬೆಳೆಯುತ್ತದೆ[9]. ಸಂಸ್ಕೃತ ಪುರಾಣಗಳು ಸೃಷ್ಟಿ, ಪ್ರಳಯ,

9) ಕಾಣೆ. ಪಿ. ವಿ. 1962, ಸಂಪುಟ 5, ಭಾಗ 2, ಪುಟ 839-40. ಅಮರಕೋಶದಲ್ಲಿ, 'ಇತಿಹಾಸಃ ಪುರಾವೃತ್ತಮ್.... ಪುರಾಣಂ ಪಂಚಲಕ್ಷಣಮ್' (1-6, 161-162) ವಿವರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಅವೆಂದರೆ ಸರ್ಗ (ಸೃಷ್ಟಿ), ಪ್ರತಿಸರ್ಗ (ಪ್ರಳಯದ

ದೇವರ ವಂಶಾವಳಿ, ಮಾನವರ ವಂಶಾವಳಿ, ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರ, ಜ್ಯೋತಿಷ ಶಾಸ್ತ್ರ, ಆಯುರ್ವೇದ, ವ್ರತ, ತೀರ್ಥಯಾತ್ರೆ, ಪ್ರತಿಮಾ ಶಾಸ್ತ್ರ, ವಾಸ್ತು ಶಾಸ್ತ್ರ ಹೀಗೆ ಇನ್ನೂ ಅನೇಕ ಇಂಥ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಸಂಸ್ಕೃತ ಪುರಾಣಗಳು ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾಗಿ ಬೆಳೆದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಕಾರಗಳಲ್ಲ. ಹಾಗಾಗಿ ಈ ಮೇಲಿನ ವಿಷಯಗಳು ಎಲ್ಲ ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲೂ ಸಿಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹಲವು ಪುರಾಣಗಳು ಕೇವಲ ಒಂದಿಲ್ಲೊಂದು ದೇವತಾರಾಧನಾ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಸಾರುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಇವೆ. ಹಾಗೂ ಇತಿಹಾಸದುದ್ದಕ್ಕೂ ಪುರಾಣ ಸಾಹಿತ್ಯ ಬೆಳೆದದ್ದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ[10]. ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳ ಧರ್ಮದ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ ಮುಖ್ಯ ಅಂಶವಾಗುತ್ತದೆ. ಮಹಾಭಾರತ, ರಾಮಾಯಣಗಳಲ್ಲೂ ನಾವು ಪುರಾಣಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಸಂಸ್ಕೃತವಲ್ಲದೇ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲೂ ಪುರಾಣಗಳಿವೆ. ಜಾನಪದದಲ್ಲಿ ಪುರಾಣಗಳಿವೆ. ಸಂಸ್ಕೃತ ಪುರಾಣಗಳನ್ನು ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ನಿರ್ಮಾಣದ ಒಂದು ಅಂಗವನ್ನಾಗಿ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅವು ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಸಂಕೇತ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಹಾಗೂ ಮೌಲ್ಯ ನಿರ್ದೇಶನಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಟ್ಟು ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳ ಗುರುತುಗಳಾಗುತ್ತವೆ.

ಪುರಾಣಗಳು ವೇದೋತ್ತರ ಕಾಲದಿಂದಲೂ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಜ್ಞಾನಾರ್ಜನೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತವೆ[11]. ನಂತರ ದೇವತಾರಾಧನಾ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ವೇದಕ್ಕೆ ಸರಿಸಾಟಿಯಾದ ಮಹತ್ವವನ್ನೂ ಪಡೆಯುತ್ತವೆ. ಪುರಾಣ ಇತಿಹಾಸಗಳನ್ನು ಕಲಿಯದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನ ಜ್ಞಾನ ಪೂರ್ಣವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆತ ಬಹುಶ್ರುತನಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯನ್ನು ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ನೋಡುತ್ತೇವೆ[12]. ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ಕೂಡ ಪುರಾಣವನ್ನು ಅಧಿಕೃತ ಶಿಕ್ಷಣದ ಭಾಗವಾಗಿ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಮಧ್ಯಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪುರಾಣಗಳು

ನಂತರ ಪುನಃಸೃಷ್ಟಿ), ವಂಶ (ದೇವ, ಪಿತೃಗಳ ವಂಶಾವಳಿ), ಮನ್ವಂತರ (ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಮನುಗಳ ಕಾಲಗಳು), ವಂಶಾನುಚರಿತ (ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರಾಜಮನೆತನಗಳ ಇತಿಹಾಸ). ಪುರಾಣಗಳೆಂದರೆ ಪಂಚಲಕ್ಷಣದಿಂದ ಕೂಡಿದ್ದು ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ರೀತಿ ಪಂಡಿತ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಅಷ್ಟೆ. ಪ್ರಚಲಿತದಲ್ಲಿರುವ ಹಲವು ಪುರಾಣಗಳು ಈ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಗೊಳಪಡುವುದಿಲ್ಲ.

10) ಅದೇ, ಪುಟ 855, ಒಂಭತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ನಂತರ ಯಾವ ಮಹಾಪುರಾಣಗಳೂ ರಚಿತವಾಗದಿದ್ದರೂ, ಪ್ರಕ್ಷಿಪ್ತಗಳು (ನಂತರದ ಸೇರ್ಪಡೆಗಳು) ಸಾಕಷ್ಟು ಆಗಿವೆ. ಕಾಣೆಯವರು ಭವಿಷ್ಯ ಪುರಾಣದಲ್ಲಿ ಆಡಂ, ಈವ್, ಅಕ್ಬರ, ನಾದಿರಶಾಹ, ತೈಮೂರ ಇವರ ಕುರಿತೂ ಪ್ರಕ್ಷಿಪ್ತಗಳು ಇರುವುದನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸುತ್ತಾರೆ. ಭವಿಷ್ಯ ಪುರಾಣದಲ್ಲೇ ವಿಕ್ಟೋರಿಯಾ ರಾಣಿ ಭಾರತದ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಞಿಯಾಗುತ್ತಾಳೆಂದೂ ಹೇಳಿದೆಯಂತೆ.

11) ಅದೇ, ಪುಟ 816-819, ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ 'ಇತಿಹಾಸಪುರಾಣ'ಗಳನ್ನು ಐದನೆಯ ವೇದ ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ. ಕೌಟಿಲ್ಯನ ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ 'ದಾರಿತಪ್ಪಿದ ರಾಜರನ್ನು ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಇತಿವೃತ್ತ, ಪುರಾಣಾದಿಗಳಿಂದ ಬೋಧಿಸಿ ತಿದ್ದಬೇಕು' ಎಂಬ ಹೇಳಿಕೆ ಇದೆ.

12) ಅ) ಥಾಮಸ್, ಬಿ. ಕೊಬರ್ನ್ 1984, ಪುಟ 27. ಆಕರವು ಸ್ಪಷ್ಟವಿಲ್ಲದ ಈ ಮುಂದಿನ ಶ್ಲೋಕವನ್ನು ಅಡಿಟಿಪ್ಪಣಿಯಲ್ಲಿ ನೀಡಿದ್ದಾರೆ. "ಯೋ ವಿದ್ಯಾಚ್ಚತುರೋ ವೇದಾನ್ ಸಾಂಗೋಪನಿಷದೋ ದ್ವಿಜಃ । ನಚೇತ್ ಪುರಾಣಂ ಸಂವಿದ್ಯಾನ್ ನೈವ ಸಸ್ಯಾದ್ವಿಚಕ್ಷಣಃ॥ ಇತಿಹಾಸ ಪುರಾಣಾಭ್ಯಾಮ್ ವೇದಂ ಸಮುಪಬೃಂಹಯೇತ್।" ಪುರಾಣಗಳನ್ನು ತಿಳಿಯದಿದ್ದಲ್ಲಿ ವೇದ ವೇದಾಂಗ, ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳನ್ನು ತಿಳಿದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನೂ ವಿಚಕ್ಷಣನಾಗಲಾರ. ಇತಿಹಾಸ ಪುರಾಣಗಳೆರಡನ್ನೂ ವೇದಗಳಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸಬೇಕು.

ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಆಕರ ಗ್ರಂಥಗಳೂ ಆಗುತ್ತವೆ. ವೈದಿಕ ಮಂತ್ರಗಳ ಜೊತೆಗೇ ಪೌರಾಣಿಕ ಮಂತ್ರಗಳು ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ದೇವತಾರಾಧನೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯತೆ ಪಡೆಯುತ್ತವೆ. ಅದೇ ರೀತಿ ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿತ ಮೂರ್ತಿಪೂಜಾ ಸಂಪ್ರದಾಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ವ್ರತ, ತೀರ್ಥಕ್ಷೇತ್ರಯಾತ್ರೆ, ಶೂದ್ರರ ಪೂರ್ತಧರ್ಮ, ಹಬ್ಬಹುಣ್ಣಿಮೆಗಳು ಮುಂತಾದವನ್ನು ಧರ್ಮ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಧರ್ಮ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ಪುರಾಣಗಳನ್ನು ಶೂದ್ರರೂ ಕೇಳಬಹುದೆಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಪಡುವುದರ ಜೊತೆಗೇ ಪೌರಾಣಿಕ ಮಂತ್ರಗಳಿಂದ ಹಾಗೂ ಆಚರಣೆಗಳಿಂದ ಶೂದ್ರರೂ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಮೂರ್ತಿಪೂಜೆಯನ್ನು ಅನುಸರಿಸಬಹುದೆಂದು ಸಮ್ಮತಿ ನೀಡಿದ್ದವು. ಬಹುಶಃ ಈ ಸಮ್ಮತಿಯ ಹಿಂದೆ ಒಂದು ಐತಿಹಾಸಿಕ ಬದಲಾವಣೆ ಇದೆ. ಪುರಾಣಗಳು ಮೂರ್ತಿಪೂಜೆಯನ್ನಾಶ್ರಯಿಸಿದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಬದಲಾದ ಸನ್ನಿವೇಶದ ತಾತ್ವಿಕ ತಿಳುವಳಿಕೆಯನ್ನು ಗಟ್ಟಿಮಾಡುತ್ತವೆ. 'ಸ್ತ್ರೀಯರಿಗೂ, ಶೂದ್ರರಿಗೂ ಹಾಗೂ ಹೆಸರಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಾದವರಿಗೂ ವೇದಶ್ರವಣದ ಅಧಿಕಾರವಿಲ್ಲ. ಹಾಗಾಗಿ ಅವರ ಒಳ್ಳೆಯದಕ್ಕಾಗಿ ಪುರಾಣಗಳು ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟವು' ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿವೆ[13]. ಈ ರೀತಿ ವರ್ಣಧರ್ಮದ ಧಾರ್ಮಿಕ ಅಧಿಕಾರದ ಸಂಬಂಧಿಸಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ವೈದಿಕ ಹಾಗೂ ಪೌರಾಣಿಕ ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಉಚ್ಚ ಹಾಗೂ ನೀಚ ವರ್ಣಗಳೆರಡನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡಿದ್ದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ.

ಸಂಸ್ಕೃತ ಪುರಾಣ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತು ಸ್ಮಾರ್ತ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ನಿಲುವು ಒಂದೇ ರೀತಿ ಇಲ್ಲ. ಅವುಗಳಲ್ಲೂ ಅಧಿಕೃತ ಹಾಗೂ ಅನಧಿಕೃತ ಎಂಬ ಭೇದಗಳು ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲೇ ಬೆಳೆಯುತ್ತವೆ. ಪಾಷಂಡ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಪುರಾಣಗಳನ್ನು ಹಾಗೂ ಅಧಿಕೃತತೆ ಇಲ್ಲದೇ ಸುಮ್ಮನೆ ಬೆಳೆದುಕೊಂಡ 'ಮಿಥ್ಯಾ' ಪುರಾಣಗಳನ್ನು ಕೆಲ ಸ್ಮೃತಿಕಾರರು ಪರಿಗಣಿಸುವುದಿಲ್ಲ[14]. ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲೇ 'ಪಾಷಂಡ' ಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಕುರಿತು ಅನೇಕ ಖಂಡನೆಗಳು ಬರುತ್ತವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಶೈವ, ಪಾಶುಪತ, ಪಂಚರಾತ್ರ, ಶಾಕ್ತ, ಆರ್ಹತ (ಬೌದ್ಧ ಹಾಗೂ ಜೈನ) ಇಂಥ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಜೊತೆಗೇ ವೈಶೇಷಿಕ, ನ್ಯಾಯ, ಸಾಂಖ್ಯ, ಚಾರ್ವಾಕ, ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸ ಹಾಗೂ ಶಂಕರರ ಮಾಯಾವಾದಗಳನ್ನು ಸೇರಿಸಿರುತ್ತಾರೆ[15]. ಇಂಥ ಕೆಲ

ಬ)ಕಾಣೆ. ಪಿ. ವಿ. 1962 ಸಂಪುಟ 5, ಭಾಗ 2, ಪುಟ 927. ನಾರದೀಯ ಪುರಾಣದಲ್ಲಿ 'ವೇದಾರ್ಥಕ್ಕಿಂತಲೂ ಪುರಾಣದ ಅರ್ಥವೇ ಅಧಿಕ' ಎಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲಾಗಿದೆ.

13) ಕಾಣೆ. ಪಿ. ವಿ. ಮೇಲೆ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ್ದು ಪುಟ 921. ಸ್ತ್ರೀ ಶೂದ್ರ ದ್ವಿಜಬಂಧೂನಾಂ ನವೇದಶ್ರವಣಂ ಮತಮ್।
ತೇಷಾಮೇವ ಹಿತಾರ್ಥಾಯ ಪುರಾಣಾನಿ ಕೃತಾನಿ ಚ॥
ದೇವೀ ಭಾಗವತದಿಂದ ಉದ್ಧರಿಸುತ್ತಾರೆ.

14) ಅದೇ: ಪುಟ 867, ಅವರು ಕ್ರಿಸ್ತಶಕ 1069ರ ಬಲ್ಲಾಳಸೇನನ 'ದಾನಸಾಗರ'ದ ಉಲ್ಲೇಖ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ದಾನವಿಧಿಗಳ ಕುರಿತು ಈ ಕಾರಣಗಳಿಗಾಗಿ ದಾನಸಾಗರವು ದೇವಿಪುರಾಣ ಹಾಗೂ ಗರುಡಪುರಾಣದಂಥ ಅನೇಕ ಪುರಾಣಗಳನ್ನು ಅಧಿಕೃತ ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸುವುದಿಲ್ಲ.

15) ಅದೇ ಪುಟ 974-75 ಪದ್ಮ ಪುರಾಣದಿಂದ ಉದ್ಧರಿಸುತ್ತಾರೆ. 'ಮಾಯಾವಾದಮಸಚ್ಛಾಸ್ತ್ರಂ ಪ್ರಚ್ಛನ್ನಂ ಬೌದ್ಧಮುಚ್ಯತೇ' ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಅದ್ವೈತ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಕುರಿತು ಈ ಹೇಳಿಕೆ ಇದೆ.

ಸಂಪ್ರದಾಯದವರ, ನಾಸ್ತಿಕರ, ಕರ್ಮಹೀನ ದ್ವಿಜರ ಹಾಗೂ ಶೂದ್ರರ ಸ್ಪರ್ಶವಾದರೂ ಸ್ನಾನಮಾಡಿ ಶುದ್ಧಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳೂ ಕೆಲಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತವೆ[16]. ಇಂಥ ಹೇಳಿಕೆಗಳು ಆಯಾ ಶಾಸ್ತ್ರದವರಿಂದ ಇತರ ಶಾಸ್ತ್ರದವರ ಪ್ರತಿಯಾಗಿ ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಸಿಗುವುದು ಸಾಮಾನ್ಯ. ಬಹುಶಃ ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಭಾರತೀಯ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಒಂದು ನೈಜ ಚಿತ್ರಣವನ್ನು ಪುರಾಣಗಳಂತೇ ಬೇರೆ ಯಾವ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಕಾರವೂ ಕೊಡುವುದಿಲ್ಲ. ಪುರಾಣಗಳು ಇಡಿಯಾಗಿ ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲೇಬೇಕು ಎಂದೂ ಇಲ್ಲ. ಕೂರ್ಮ ಪುರಾಣದಲ್ಲಿ ರುದ್ರನೇ ಶೈವ ಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲಿ ಸೇರಿದ 'ಕಾಪಾಲ'ರನ್ನು ಹಳಿಯುವಂತೇ ಚಿತ್ರಿಸಲಾಗಿದೆ. ವಿಭಿನ್ನ ದೇವತೆಗಳ ಮಹತ್ವದ ಕುರಿತು ಇರುವ ಪೈಪೋಟಿ ಪುರಾಣರಚನೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಕಷ್ಟು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿಯೇ ಇದೆ. ವೈಷ್ಣವ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಶಿವನನ್ನು ವಿಷ್ಣುವಿನ ಅಧೀನಕ್ಕೆ ತಂದು ದಂತಕತೆಗಳನ್ನು ಸೃಜಿಸಿದರೆ ಅದೇ ದಂತಕಥೆಯಲ್ಲೇ ಶಿವನನ್ನು ಎತ್ತಿಹಿಡಿಯುವ ಶೈವ ಪಾಠವೊಂದು ಬಂದಿರುತ್ತದೆ. ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಇಂಥ ಹಲವು ದಂತಕಥೆಗಳನ್ನು ನೋಡಬಹುದು. ಪುರಾಣಗಳ ಒಂದು ಸಾಮಾನ್ಯ ಲಕ್ಷಣ ಎಂದರೆ ಅವು ಒಟ್ಟಾಗಿ ಮೂರ್ತಿಪೂಜಾ ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತವೆ. ಈ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಅಧಿಕೃತ ಎಂಬುದು ಒಂದು ಐತಿಹಾಸಿಕ ಸಂದಿಗ್ಧವಾಗಿ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಬಿಂಬಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಶಾಸ್ತ್ರಬದ್ಧ, ಪಾಷಂಡಶಾಸ್ತ್ರ, ಸುಳ್ಳುಶಾಸ್ತ್ರ ಹಾಗೂ ಅಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಎಂದು ಕರೆಯಲ್ಪಟ್ಟ ಎಲ್ಲ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳೂ ಮೂರ್ತಿಪೂಜಾ ಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲಿ ಒಟ್ಟಂದದಲ್ಲಿ ಸಂಮಿಶ್ರವಾಗುತ್ತವೆ.

ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತ ಪುರಾಣ ಬೆಳೆಯಲಿಕ್ಕೆ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಿದರೆ ಹೇಗೆ ಪುರಾಣಗಳು 'ಸಂಮಿಶ್ರ' ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಾಗಲೇಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಬಹುದು. ಪುರಾಣಗಳಿಗೆ ಒಬ್ಬ ಕರ್ತೃ ಇರಲಿಕ್ಕೆ ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ ಹಾಗೆಯೇ ಒಂದೇ ಉದ್ದೇಶ ಇರಲಿಕ್ಕೂ ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಪುರಾಣಗಳ ನಿಜ ಅರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿದ ವ್ಯಾಸನು ಆಖ್ಯಾನ, ಉಪಾಖ್ಯಾನ, ಗಾಥೆ ಹಾಗೂ ಕಲ್ಪಗಳ ವಿವರಣೆಗಳಿಂದ ಪುರಾಣ ಸಂಹಿತವನ್ನು ಮಾಡಿದ ಎಂಬ ಹೇಳಿಕೆ ಇಲ್ಲಿ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾಗಿದೆ[17]. ಇದು ಪುರಾಣಗಳು ಐತಿಹಾಸಿಕವಾಗಿ ಬೆಳೆದುಕೊಂಡು ಬಂದ ಪ್ರಕಾರಗಳು ಎಂಬುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ವ್ಯಾಸ ಅವುಗಳನ್ನು ಮಾಡಿದ ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆ ವಿಭಿನ್ನ ಅಸಂಘಟಿತ ಆಖ್ಯಾನ, ಉಪಾಖ್ಯಾನ, ಗಾಥೆಗಳನ್ನು ಆತ ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸಂಘಟಿಸಿದ ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು

---

16) ಅದೇ ಪುಟ 896. ಬ್ರಹ್ಮಾಂಡ ಪುರಾಣದಿಂದ ಉದ್ಧರಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಶೈವಾನ್ ಪಾಶುಪತಾನ್ ಸ್ಪೃಷ್ಟ್ವಾ ಲೋಕಾಯತಿಕ ನಾಸ್ತಿಕಾನ್।
ವಿಕರ್ಮಸ್ಥಾನ್ ದ್ವಿಜಾನ್ ಶೂದ್ರಾನ್ ಸವಾಸಾ ಜಲಮಾವಿಶ್ ॥

17) ಥಾಮಸ್ ಬಿ. ಕೊಬರ್ನ್, 1984, ಪುಟ 26-27. ವ್ಯಾಸ ಇದನ್ನು ತನ್ನ ಶಿಷ್ಯ ಸೂತಲೋಮಹರ್ಷಣನಿಗೆ ಉಪದೇಶಿಸಿದ. ಲೋಮಹರ್ಷಣನ ಶಿಷ್ಯಂದಿರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಈ ಒಂದು ಪುರಾಣಸಂಹಿತಾದಿಂದ ನಾಲ್ಕು ಮೂಲ ಸಂಹಿತಾಗಳು ರಚಿತವಾದವು. ಈ ನಾಲ್ಕರಿಂದ ಹದಿನೆಂಟು ಪುರಾಣಗಳನ್ನು ಪಡೆಯಲಾಯಿತು ಎಂಬ ಪುರಾಣಗಳ ಉಗಮದ ಕಥೆಯಿದೆ.

ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ಆ ನಂಬಿಕೆ ಏನೇ ಇರಲಿ, ಇಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗುವುದು ಸಂಸ್ಕೃತ ಪುರಾಣಗಳೆಲ್ಲ ಸಂಗ್ರಹಿತ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಕಾರಗಳು ಎನ್ನುವುಧು. ಈ ಸಂಗ್ರಹದಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಸಂಸ್ಕೃತೀಕರಿಸಿದ ಅಸಂಸ್ಕೃತ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಸೇರಿರುತ್ತವೆ[18]. ಈ ಸಂಸ್ಕೃತೀಕರಣದಲ್ಲಿ ಆಯಾ ಅಸಂಸ್ಕೃತ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಿಗೆ

---

18) ಇಲ್ಲಿ 'ಸಂಸ್ಕೃತೀಕರಣ' ಎಂಬ ಶಬ್ದವನ್ನು 'ಸಂಸ್ಕೃತ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಪರಿಷ್ಕರಿಸುವ' ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗಿಸಲಾಗಿದೆಯೇ ವಿನಃ ಎಮ್. ಎನ್. ಶ್ರೀನಿವಾಸ ಅವರ 'ಸಂಸ್ಕೃಟೈಝೇಶನ್' ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲ. ಸಂಸ್ಕೃಟೈಝೇಶನ್' ಎಂಬ ಪರಿಭಾಷೆ ವರ್ಣಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಕೆಳಗಿನ ಜಾತಿಗಳು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡು ಜಾತಿಯ ತರತಮದಲ್ಲಿ ಮೇಲಿನ ಹಂತವನ್ನು ಏರುವುದು ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಿ ಬಳಸಲ್ಪಡುತ್ತದೆ. (ಎಮ್. ಎನ್. ಶ್ರೀನಿವಾಸ, 1952, ಆಕ್ಸ್‌ಫರ್ಡ್ ಪುಟ 30) ಮತ್ತೆ ಅವರು ಸಂಸ್ಕೃತ ವಿಧಿಗಳು ಹಾಗೂ ಅಸಂಸ್ಕೃತ ವಿಧಿಗಳ ಸಂಸ್ಕೃತೀಕರಣ ಇವು ನೂರಾರು ಉಪಜಾತಿಗಳನ್ನೂ, ಪಂಥಗಳನ್ನೂ ಹಾಗೂ ಜನಾಂಗಗಳನ್ನೂ ಭಾರತದ ತುಂಬೆಲ್ಲಾ ಒಂದು ಏಕಸಮುದಾಯವನ್ನಾಗಿ ರೂಪಿಸಿವೆ' ಎಂದೂ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಪಡುತ್ತಾರೆ. (ಅದೇ ಪುಟ 208) ಎಮ್. ಎನ್. ಶ್ರೀನಿವಾಸರ ಈ ಗ್ರಹಿಕೆಗೆ ಅನೇಕ ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ಮೆತ್‌ಕಿಮ್ ಮ್ಯಾರಿಯಟ್, ಜೆ. ಎಫ್. ಸ್ಟಾಲ್ ಮುಂತಾದವರಿಂದ ಬಂದಿವೆ. ಅವುಗಳನ್ನು ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಈ ರೀತಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸಬಹುದು.

(1) ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಎಮ್. ಎನ್. ಶ್ರೀನಿವಾಸರು ಗ್ರಹಿಸಿದ್ದಕ್ಕೆ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತೀಕರಣದಿಂದ ಒಂದು ದೇಶವ್ಯಾಪಿ ಸಮುದಾಯ ನಿರ್ಮಾಣವಾಗುವುದರ ಬದಲು ಸಣ್ಣ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ನಿರೂಪಣೆಯಾಗಿ ಅಧೋಗಮನವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತದೆ.

(2) ಸಂಸ್ಕೃತ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಉಗಮ ಅಸಂಖ್ಯ ಸಣ್ಣ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಲ್ಲಿದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಅದೊಂದು ಏಕರೂಪಿ ಸಂಪ್ರದಾಯವಲ್ಲ. ಸಂಸ್ಕೃತ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಭಾರತವ್ಯಾಪಿಯಾದ ಏಕರೂಪದ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಎಂದು ಗ್ರಹಿಸುವಲ್ಲಿ ಆ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಕುರಿತು ಇರುವ ಅಲ್ಪ ತಿಳುವಳಿಕೆ ಹಾಗೂ ಸಂಸ್ಕೃತ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಭೌಗೋಳಿಕ ನಿರ್ದೇಶನ ಇಲ್ಲದಿರುವುದು ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. (ಈ ಕುರಿತು ಇರುವ ಚರ್ಚೆಗಳನ್ನು ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಲಿಕ್ಕೆ ನೋಡಿ: ಥಾಮಸ್ ಬಿ. ಕೊಬರ್ನ್, 1984 ಪುಟ 9-17)

ಎಮ್. ಎನ್. ಶ್ರೀನಿವಾಸರು ಸಂಸ್ಕೃತೀಕರಣವನ್ನು ಒಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನಾಗಿ ನೋಡುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ 'ಸಂಸ್ಕೃತಿ' 'ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಸಂಸ್ಕೃತಿ' ಎಂಬ ವಿಶೇಷಾರ್ಥವನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ 'ಸಂಸ್ಕೃತಿ' ಎಂಬುದು ಸಂಸ್ಕಾರ ವಿಧಿಗಳಿಂದ ಪರಿಷ್ಕರಿಸಿದ್ದು ಎಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನೂ ಹೊಂದುತ್ತದೆ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ 'ಸಂಸ್ಕೃತಿ' ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರದ ಪರಿಭಾಷೆಯಾದ 'ಕಲ್ಚರ್' ಎಂಬ ಅರ್ಥದ ವ್ಯಾಪಕತೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿಲ್ಲ. 'ಕಲ್ಚರ್' ಎಂಬ ಪರಿಭಾಷೆ ಮನುಷ್ಯ ನಿಸರ್ಗಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯಾಗಿ ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡ ಎಲ್ಲ ನಡಾವಳಿಗಳನ್ನೂ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. 'ಕಲ್ಚರ್' ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಭಾರತೀಯರು ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡ ಶಬ್ದ ಕೂಡ 'ಸಂಸ್ಕೃತಿ' ಆಗಿದೆ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲೇ ಈಗ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಬುಡಕಟ್ಟು ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಮುಂತಾದ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿದೆ. ಹಾಗಾಗಿ 'ಸಂಸ್ಕೃತಿ'ಗೆ ಒಂದು ಮಾನವ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಅರ್ಥ ಈಗ ಪ್ರಚಲಿತದಲ್ಲಿದೆ.

ಈ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ 'ಸಂಸ್ಕೃತೀಕರಣ'ವನ್ನು ಅದರ ವಿಶೇಷಾರ್ಥದಲ್ಲೇ ಬಳಸಲಾಗಿದೆ. ಒಂದು ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಸಂಸ್ಕೃತ ಪುರಾಣ ರೂಪು ತಳೆದದ್ದು ಒಂದು ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಪ್ರಸ್ತುತತೆಯಿಂದ. ಈ ಸಂಸ್ಕೃತ ಪುರಾಣ ನಿರ್ಮಾಣದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವ ರೀತಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಇದೆ ಎಂಬುದು ನಿರೂಪಣೆಗೆ ಬಿಟ್ಟ ವಿಷಯ ಹಾಗೂ ಅದು ಒಂದು ಸವಾಲು ಕೂಡ. ಈ ಕುರಿತು ಸಾಮಾನ್ಯೀಕರಣವನ್ನು ಹಾಗೂ ಸರಳೀಕರಣವನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಲು ಇಲ್ಲಿ 'ಸಂಸ್ಕೃತೀಕರಿಸುವುದು' ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿ ಬರೆಯುವುದು ಎಂಬರ್ಥದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಬಳಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಥಾಮಸ್ ಕೊಬರ್ನ್ (1984 ಪುಟ 18) ಅವರು ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ 'ಸಂಸ್ಕೃತೀಕರಣ'ವನ್ನು ಬಳಸಿ ಈ ರೀತಿಯ ಸಂಸ್ಕೃತದ ಬರವಣಿಗೆಯ ಹಿಂದೆ ಇರಬಹುದಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯದೇ ಅಥವಾ ಸರಳೀಕರಿಸದೇ ಒಂದು ಪಠ್ಯದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಂಕುಚಿತಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಹಾಗೆ ಬಳಸಿರುವುದಾಗಿ ಹೇಳಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಲೇಖನದ ಲೇಖಕನಿಗೂ ಅದೇ ಸುರಕ್ಷಿತ ಮಾರ್ಗ ಎನಿಸುತ್ತದೆ.

ಪುರಾಣಗಳ ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾದ, ವಿವರವಾದ, ತಾತ್ವಿಕವಾದ ಆಯಾಮವನ್ನು ನೀಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ದೇವತೆಗಳ ಕುರಿತು ಸಂಸ್ಕೃತ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಪುರಾಣ ಸೃಷ್ಟಿಯಾದರೆ 'ಸಂಸ್ಕೃತ ಭಾಷೆ'ಗಿದ್ದ ಐತಿಹಾಸಿಕತೆ ಯೊಂದೇ ಅವುಗಳಿಗೆ ಮಹತ್ವ ನೀಡಬೇಕೆಂದಿಲ್ಲ. ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ದೇವತೆಗಳಿಗೆ ಹೊಸಹೊಸ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು, ಮಹಾತ್ಮೆಗಳನ್ನು ಸೇರಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಪುರಾಣ ದೇವತಾ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಆ ದೇವತೆಗಳ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಮೀರಿಸಿ ವರ್ಣ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ 'ಧಾರ್ಮಿಕ' ದೇವತಾ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಆಯಾ ದೇವತೆಗಳ ಕುರಿತು ಸಂಸ್ಕೃತ ಪುರಾಣಗಳು ವಿಶೇಷ ಆಕರ ಗ್ರಂಥಗಳಾಗುತ್ತವೆ. ಸಂಸ್ಕೃತ ಪುರಾಣಗಳಿಗೂ ಸ್ಥಾನಿಕ ಅಸಂಸ್ಕೃತ ಪುರಾಣಗಳಿಗೂ ಒಂದು ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ಸಂಬಂಧ ಇದ್ದು ಸಂಸ್ಕೃತ ಪುರಾಣಗಳ ಸ್ಥಾನಿಕ ನಿರೂಪಣೆಗಳೂ ಬೆಳೆಯಬಹುದು[19].

ಪುರಾಣಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅರಿಯಲಿಕ್ಕೆ ಇನ್ನೂ ಕೆಲ ಮುಖ್ಯ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಗಮನದಲ್ಲಿಡಬೇಕು. ಅದೆಂದರೆ ಯಾವುದೇ ಪುರಾಣವೂ ರಚಿತವಾದ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಕಾಲವನ್ನು ಅರಿಯುವುದು ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಒಂದು ಪುರಾಣ ರಚನೆ ಒಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನಿರ್ಮಾಣವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಭಾರತದಲ್ಲಿರುವ ವೈವಿಧ್ಯಪೂರ್ಣ, ಸಂಕೀರ್ಣ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಈ ರೀತಿಯ ನಿರ್ಮಾಣ ಏಕ ರೇಖಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಮುಂದುವರಿದುಕೊಂಡು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಪುರಾಣ ವಿಭಿನ್ನ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸೇರ್ಪಡೆಯನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಾ, ಹಿಗ್ಗುತ್ತಿರುವ ಹಾಗೂ ರೂಪಾಂತರಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಒಂದು ಲಿಖಿತ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಎಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಹಾಗಾಗಿ ಯಾವುದೇ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅಂತಿಮ ರೂಪವನ್ನು ಪಡೆದ ಪುರಾಣಪಠ್ಯ ನೀಡುವ ದೇವತಾಕಲ್ಪನೆ ಅದಕ್ಕೂ ಹಿಂದಿನ ವಿಭಿನ್ನ ಕಾಲಗಳ, ಐತಿಹಾಸಿಕ ಸಂದರ್ಭಗಳ ದೇವತಾಕಲ್ಪನೆಯ ಸಂಮಿಶ್ರ ರೂಪವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದೇ ಆ ದೇವತೆಯ ಅಂತಿಮ ರೂಪವಾಗಿರಬೇಕಿಲ್ಲ ಅಥವಾ ಏಕೈಕ ರೂಪವಾಗಿರಬೇಕಿಲ್ಲ. ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ಕಟ್ಟುನಿಟ್ಟಾಗಿ ಕಾಲಾನುಕ್ರಮಣಿಕೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡುವಂತಿಲ್ಲ. ಒಂದೇ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ವಿಭಿನ್ನ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಹಂತಗಳು ಇದ್ದಂತೇ ದೇವತೆಗಳ ಸಂಸ್ಕೃತ ಹಾಗೂ ಪ್ರಾಕೃತ ರೂಪಗಳು ಕೂಡ ಇತಿಹಾಸದುದ್ದಕ್ಕೂ ಪುನಃ ಪುನಃ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ರುದ್ರ-ಶಿವನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ, ಶಕ್ತಿದೇವತೆಗಳ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹಾಗೂ ಕೃಷ್ಣ-ಗೋಪಾಲನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅವರ ಪ್ರಾಕೃತ ರೂಪಗಳು ಇತಿಹಾಸದುದ್ದಕ್ಕೂ ವಿಭಿನ್ನ ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಪುರಾಣಗಳನ್ನು ಮುಖಾಮುಖಿ ಮಾಡಿ, ಪುರಾಣಗಳಿಗೆ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಪ್ರಸ್ತುತತೆ ಉಳಿದುಕೊಂಡು ಬರುತ್ತದೆ.

---

19) ಎ.ಕೆ.ರಾಮಾನುಜನ್, 1986, ಅವರು ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಪುರಾಣಗಳು ಹಾಗೂ ಅವುಗಳ ಜಾನಪದ ಪಾಠಗಳ ಕುರಿತು ಬರೆಯುವಾಗ ಕರ್ನಾಟಕದ ಕೆಲ ಪುರಾಣಗಳನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುತ್ತಾರೆ. ರಾಮಾನುಜನ್ ಭಾರತವ್ಯಾಪೀ ಕಾವ್ಯ ಹಾಗೂ ಪುರಾಣಗಳು ಜಾನಪದದಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸಲ್ಪಡುವಾಗ ತಳೆಯುವ ಮೂರು ರೂಪವನ್ನು ಕರ್ನಾಟಗದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ.

a) ಒಂದು ಕೌಟುಂಬಿಕ ವ್ಯವಹಾರ ಚಿತ್ರಣವಾಗಿ
b) ಒಂದು ಸ್ಥಾನಿಕತೆಯನ್ನು ಅದಕ್ಕೆ ಆರೋಪಿಸಿ
c) ಹಾಗೂ ಸಮಕಾಲೀನತೆಯನ್ನು ಅದಕ್ಕೆ ತಂದು ಜಾನಪದ ಪಾಠಗಳು ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗುತ್ತವೆ.
ಎಂಬುದು ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ.

ಈವರೆಗೆ ಪುರಾಣಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಈ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದಷ್ಟು ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತವಾಗಿ ಪರಿಶೀಲಿಸಲಾಗಿದೆ. ಅವು ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ವರ್ಣಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ರಾಜ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿ ಎಲ್ಲ ತರಹದ ಸಮಾಜಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಉಂಟಾದ ಸಂಸ್ಕೃತ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಕಾರಗಳು. ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಮೂರ್ತಿಪೂಜಾ ಸಂಪ್ರದಾಯದ 'ಪುರಾಣ'ಗಳಾಗಿ ಅವು ಮಹತ್ವಗಳಿಸುತ್ತವೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅಧೀಕೃತತೆಯನ್ನು ವೈದಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಕೂಡ ಸೃಜಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಪುರಾಣಗಳ ನಿರ್ಮಾಣ ಮೂಲತಃ ಮೂರ್ತಿಪೂಜೆಯ ಸಂಬಂಧಿಸಿ ಇರುವ ಅವೈದಿಕ, ಅಸಂಸ್ಕೃತ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳ ಸೃಷ್ಟಿಶೀಲತೆಯಿಂದ ಉಂಟಾಗಿದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಪುರಾಣಗಳ ಪ್ರಸ್ತುತತೆ ವೈದಿಕೇತರ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಲ್ಲೇ ಹೆಚ್ಚಾಗಿದೆ. ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ವರ್ಣಸಮಾಜದ ಕಲ್ಪನೆ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕವಾಗುವಲ್ಲಿ ಮೂರ್ತಿಪೂಜೆಯ ಪೋಷಣೆ ನಿರ್ಣಾಯಕವಾಗುತ್ತದೆ. ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ರಾಜ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ದೇವಾಲಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಶಿಷ್ಟ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಒಂದು ಪ್ರಮುಖ ಲಕ್ಷಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತೀಕರಿಸಿದ ಪುರಾಣಗಳು ಧರ್ಮ ಹಾಗೂ ಅಧರ್ಮಗಳ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಪುನರ್ನಿರ್ಮಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತವೆ. ಈ ಮೂಲಕ ಒಂದು ದೇವತೆಯಲ್ಲಿ ಇರಬಹುದಾದ ಸೀಮಿತತೆ ಹಿಗ್ಗುವುದರ ಜತೆಗೇ ಒಂದು ಶಿಷ್ಟ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಧರ್ಮ ಹಾಗೂ ಅಧರ್ಮಗಳ ಕಲ್ಪನೆ ದೇವತೆಯ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಸೇರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಆ ದೇವತೆ ಶಿಷ್ಟರೂಪದಲ್ಲೇ 'ಸರಿ'ಯಾದ ಕಲ್ಪನೆಯಾಗಿ ಭಕ್ತರಿಗೆ ಶಿಷ್ಟ ಪುರಾಣಗಳು ಈ ಕುರಿತು ಶಿಕ್ಷಣವನ್ನು ನೀಡುವ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತವೆ[20]. ಹಾಗಾಗಿ ವರ್ಣಧರ್ಮವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಸ್ಮೃತಿ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಪುರಾಣಗಳು ಪತಿತ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿಗೂ, ಶೂದ್ರರಿಗೂ, ಸ್ತ್ರೀಯರಿಗೂ ಧರ್ಮಾಚರಣೆಯಲ್ಲಿ ಶಾಸ್ತ್ರಗ್ರಂಥಗಳೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸುತ್ತದೆ.

ಸಂಸ್ಕೃತ ಪುರಾಣ ಒಂದು ಸಂಮಿಶ್ರ ಪೂಜಾ ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದಾದರೆ ಅವುಗಳಲ್ಲಿನ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳನ್ನು ಹೇಗೆ ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಎಂಬ ಸಮಸ್ಯೆ ಹಾಗೇ ಉಳಿಯುತ್ತದೆ. ಸಾಧಾರಣವಾಗಿ ಪೌರಾತ್ಯ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಧಾನದ (ಒರಿಯಂಟಲಿಸ್ಟ್)ಕಾಲದಿಂದಲೂ ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎರಡು ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಎಳೆಗಳ ಮುಖಾಮುಖಿ ಎಂಬರ್ಥದಲ್ಲಿ ನೋಡಲಾಗಿದೆ. ಅದು ಆರ್ಯ/ದ್ರಾವಿಡ,[21] ಆರ್ಯ/ಅನಾರ್ಯ, ವೈದಿಕ/ಅವೈದಿಕ, ಸಂಸ್ಕೃತ/ಪ್ರಾಕೃತ, ಎಂದೆಲ್ಲ ರೂಪ

---

20) ಆರ್ಯ ದ್ರಾವಿಡ ಎಂಬ ವಿಭಾಗವನ್ನು ಒಂದು ಇತಿಹಾಸಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಅಪಕಲ್ಪನೆ ಎಂದು ಬದಿಗಿಡಬಹುದು. ಈ ವಿಭಾಗ ಪೌರಾತ್ಯ ಅಧ್ಯಯನದ ಪ್ರಾರಂಭಿಕ ಹಂತದಲ್ಲಿ 'ಜನಾಂಗ' ಹಾಗೂ 'ಭಾಷೆ'ಗಳ ಮಧ್ಯೆ ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡ ಗೊಂದಲವಾಗಿದೆ. ಈಗ 'ಜನಾಂಗ' (ರೇಸ್) ಎಂಬ ಸರಳೀಕರಣವನ್ನು ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲೇ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿಲ್ಲ. ಋಗ್ವೇದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಆರ್ಯವರ್ಣ ಹಾಗೂ ದಾಸವರ್ಣ ಎಂದು, ವೈದಿಕ ಹಾಗೂ ದಾಸ ಜನರನ್ನು ಇಲ್ಲಿ 'ದಾಸ' ಇದು ಸಮಾಜವಾಚಕ) ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸಿದ್ದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ವೇದೋತ್ತರ ಕಾಲದ ನಂತರ 'ದ್ವಿಜ' ವರ್ಣಗಳು (ಬ್ರಾಹ್ಮಣ, ಕ್ಷತ್ರಿಯ ಹಾಗೂ ವೈಶ್ಯ) ಆರ್ಯರೆಂದೂ ಕೂಡ ಗುರುತಿಸಲ್ಪಡುತ್ತಿದ್ದವು. ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಆರ್ಯ ಎಂಬುದು 'ಶಿಷ್ಟ' 'ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತ' ಮುಂತಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಗುಣವಾಚಕವಾಗಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಜೊತೆಗೆ ಹೇಗೆ ವೈದಿಕ ಅರ್ಥದ ಆರ್ಯಸಮಾಜ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಇರಲಿಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಈ ಲೇಖನದ ಮೊದಲನೆಯ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಮೂರ್ತಿಪೂಜೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನೋಡಿದ್ದೇವೆ.

21) ಒಂದು ಅನಾದಿ ಇಂಡೋ-ಯುರೋಪಿಯ ಆರ್ಯ ಜನಾಂಗದ ಕಲ್ಪನೆ 19ನೇ ಶತಮಾನದ ಭಾರತೀಯ

ಪಡೆಯುತ್ತದೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಆರ್ಯ, ವೈದಿಕ, ಮುಂತಾದ ರೂಪದಲ್ಲಿದ್ದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಒಂದು ಪಕ್ಷವೆಂಬುದಂತೂ ಸ್ಪಷ್ಟ. ಆದರೆ ಇನ್ನೊಂದು ಪಕ್ಷ ಯಾವುದು ಎಂಬುದರ ಕುರಿತು ನಮಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟತೆ ಇಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ 'ಆರ್ಯ'ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಕಲ್ಪನೆಗೆ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಹಿನ್ನೆಲೆ ಇದೆ[22]. ಇಂದಿನ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಕಾರ ರಾಜ್ಯಪೋಷಿತ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವಲಸೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ಭಾರತದ ವಿಭಿನ್ನ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಾರ ಮಾಡಿದೆ. ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೇ ಪ್ರಾದೇಶಿಕವಾಗಿ ಮಾರ್ಪಡುತ್ತಾ ಹೋಗಿದೆ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೂ ಹೊರತಾಗಿ ಕೂಡ ಶಾಸ್ತ್ರೀಕೃತ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಮಧ್ಯಕಾಲದಲ್ಲಿ ಆಗಿದೆ. ಹಾಗೂ ಅಂಥ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ರಾಜ್ಯಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಬಲ್ಯವನ್ನು ಕೂಡ ಪಡೆದಿವೆ. ರಾಜ್ಯ ಪೋಷಿತವಾದ ಇನ್ನೂ ಅನೇಕ ಇಂಥ ಶಾಸ್ತ್ರೀಕರಣದ ವಿಭಿನ್ನ ಹಂತದಲ್ಲಿದ್ದ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳೂ ಇದ್ದವು. ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತ ಪುರಾಣ ಈ ಸಂಕೀರ್ಣ ಹಿನ್ನೆಲೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಅದೇ ರೀತಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಕೂಡ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತದೆ[23]. ಹೀಗೆ

ಇತಿಹಾಸಶಾಸ್ತ್ರದ ಒಂದು ಪ್ರಮುಖ ಅಂಶ. ಆರ್ಯರು ಒಂದು ಪ್ರಬಲ ಜನಾಂಗವಾಗಿ, ಉತ್ತಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿದವರಾಗಿ ಭಾರತದ ತುಂಬ ಇರುವ ಆರ್ಯೇತರ ಜನಾಂಗಗಳನ್ನು ಸೋಲಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೂ ಆರ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಪ್ರಸಾರ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆ ಅಂದಿನ ಇತಿಹಾಸಕಾರರಲ್ಲಿತ್ತು. ಹಾಗಾಗಿ ಭಾರತದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅಂಶಗಳನ್ನು 'ಆರ್ಯ' ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎಂದು ನಿರೂಪಿಸುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ದಕ್ಷಿಣದಲ್ಲಿ 'ದ್ರಾವಿಡ' ಪ್ರತಿಭಟನೆ ಒಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಳುವಳಿಯಾಗಿ ಸಮಕಾಲೀನ 'ಬ್ರಾಹ್ಮಣ' ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಪ್ರತಿಯಾಗಿ ಬಂದರೂ ಮೂಲದಲ್ಲಿ ಇತಿಹಾಸಕಾರರ 'ಆರ್ಯ ಆಕ್ರಮಣ' ಕಲ್ಪನೆ ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರಚೋದಕವಾಗಿ ಇದೆ.

22) ಇದರಲ್ಲಿ ಬೌದ್ಧ, ಜೈನ, ನಾಥ ಪಂಥ ಅನೇಕ ಶೈವ, ಹಾಗೂ ಶಾಕ್ತ ಅಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಬಹುದು. ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಸ್ತಶಕ ಹನ್ನೆರಡು ಮತ್ತು ಹದಿಮೂರನೆಯ ಶತಮಾನದ ಸುಮಾರು ಕಾಳಾಮುಖರು ಇಂಥ ಪ್ರಾಬಲ್ಯವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾರೆ. (ನೋಡಿ: ಆರ್. ಎನ್. ನಂದಿ, 1984 , ಪುಟ 190-201)

23) ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಪ್ರತಿಪಾದಿತ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎಂಬರ್ಥದಲ್ಲಿ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳೂ ಒಂದು ರಾಜ್ಯಪೋಷಣೆಯಲ್ಲಿ, ತಮ್ಮ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಮೀರಿ ಬೆಳೆಯುವಾಗ 'ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಸಂಸ್ಕೃತಿ'ಯನ್ನು ಅಳವಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಅಥವಾ ಪುರೋಹಿತ ವರ್ಗ ಅವರಲ್ಲೇ ಬೆಳೆಯಬಹುದು. ಮಧ್ಯಕಾಲದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದ ವರ್ಣೋತ್ಕರ್ಷದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಇವನ್ನು ನೋಡಬೇಕು. ಗುಂಥರ್ ಸೊಂಥೈಮರ್ ಅವರು (1991, 201-206) ಹಿಂದೂಧರ್ಮ (ರಿಲಿಜನ್)ದಲ್ಲಿ ಐದು ಘಟಕಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅವು:

ಅ) ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಗ್ರಂಥಗಳು ಹಾಗೂ ತತ್ವಗಳು

ಆ) ಸನ್ಯಾಸ ಹಾಗೂ ತಪಸ್ಸು

ಇ) ಬುಡಕಟ್ಟು ಧರ್ಮಗಳು (ರಿಲಿಜನ್)

ಈ) ಜಾನಪದ ಧರ್ಮ (ರಿಲಿಜನ್)

ಉ) ಭಕ್ತಿ

ಇಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಹಾಗೂ ತತ್ವಗಳಲ್ಲಿ ವೈದಿಕ, ಸ್ಮಾರ್ತ, ಪೌರೋಹಿತ ಅಂಶಗಳು ಸೇರಿವೆ. ಸ್ಮೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಪ್ರಾಪಂಚಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ವರ್ಣ ಧರ್ಮದ ಮಾದರಿ ಈ ವಿಶ್ವವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ ಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲೇ ಅಂತರ್ಗತವಾಗಿದೆ ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆಯಿಂದ ಆಕಾರ ತಳೆಯುತ್ತದೆ. ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿ ನಾಲ್ಕು ಯುಗಗಳ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಧರ್ಮವನ್ನು ಹೆಣೆಯುತ್ತಾರೆ. ಈ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಲ್ಲೂ ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ

ಐತಿಹಾಸಿಕವಾಗಿ ಒಂದು ಸಂಮಿಶ್ರ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಮತ್ತೊಂದು ಸಂಮಿಶ್ರ ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ಮುಖಾಮುಖಿ ಮಾಡಿದ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ನಾವು ಮಧ್ಯ ಕಾಲದ ನಂತರ ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ಯಾವ ರೀತಿ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಒಂದು ಸಂಮಿಶ್ರ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆಯೋ ಅದೇ ರೀತಿ ಅಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಕೂಡ ಇರಬಹುದು. ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಿಗೆ ಹೊರತಾಗಿಯೂ ದೇವತಾರಾಧನೆಯಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಇಂಥ ಸ್ತರಗಳು ಏರ್ಪಟ್ಟಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆ ಇದೆ[24]. ನಮಗೆ ಸಂಸ್ಕೃತ ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಪರಸ್ಪರ ತಿಕ್ಕಾಡುವ, ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವ, ಪ್ರಭೇದಕ್ಕೆ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಒಗ್ಗಿಸಲಾಗದ ದೇವತಾ ಪ್ರಪಂಚ ವಿದಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತ ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ಪ್ರಬಲ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಇಂಥ ವೈವಿಧ್ಯತೆಗೆ ತಮ್ಮದೇ ಏಕತೆಯನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಕೊನೆಗೂ ಅಧಿಕೃತತೆಯ ಕುರಿತು, ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯ ಕುರಿತು ವಿಭಿನ್ನ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಇರುವ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯ ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲೂ ಉಳಿಯುತ್ತದೆ.

ಬ - ಪೌರಾಣಿಕ ದೇವಲೋಕ:

ಪೌರಾಣಿಕ ದೇವಲೋಕವನ್ನು ಕುರಿತು ವಿವೇಚಿಸುವಾಗ ಮೊದಲು ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಅದರಲ್ಲಿ ಇರುವ ವಲಯಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ವಲಯಗಳು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸ್ತರವನ್ನೂ ಸೂಚಿಸಬಹುದು. ಒಂದು ವ್ಯಾಪಕ ಸ್ತರದಲ್ಲಿ ವೇದಾಂತ, ಸಾಂಖ್ಯ, ಯೋಗ ಮುಂತಾದ ದರ್ಶನ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಒಂದು 'ನಿರಾಕಾರ'ಏಕ ತತ್ವವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ದೇವತೆಗಳೂ ತಮ್ಮ ಗುರುತನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡು ಅವೆಲ್ಲ ಒಂದೇ 'ನಿರಾಕಾರ'ತತ್ವದ ಪ್ರಕಟರೂಪಗಳಾಗುತ್ತವೆ. ಬೌದ್ಧ, ಜೈನ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಈ ಹಂತದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮದೇ ಸಮಾಂತರ ದರ್ಶನಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಈ ನಿರಾಕಾರ ತತ್ವವನ್ನು ಶೈವ, ಶಾಕ್ತ, ವೈಷ್ಣವ ಪೂಜಾ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ತಮ್ಮದೇ ಆದ ದೇವತೆಗಳೆಲ್ಲ 'ಪರಾ' ರೂಪವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸುತ್ತವೆ. ಹಾಗೂ ಉಳಿದ ದೇವತೆಗಳೆಲ್ಲ ಆ 'ಪರಾ' ರೂಪದ ವ್ಯಕ್ತ ರೂಪಗಳು ಎಂದು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತವೆ. ಆಯಾ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಿಗೆ ಅವುಗಳ ದೇವತೆಯೇ ವಿಶ್ವದ ಆದಿ ಹಾಗೂ ಉಳಿದವೆಲ್ಲ ಆ ಆದಿರೂಪಗಳ ಸೃಷ್ಟಿಗಳು. ವೇದಾಂತ, ಶೈವ ಹಾಗೂ ವೈಷ್ಣವ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡು ಹೀಗೆ ಬ್ರಹ್ಮ, ವಿಷ್ಣು, ಮಹೇಶ್ವರರನ್ನು 'ತ್ರಿಮೂರ್ತಿ' ಗಳೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸುವ ಒಂದು ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಗುಪ್ತಕಾಲಾನಂತರ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈ ಮೂರು ಮೂರ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಹೆಚ್ಚು ಎಂಬ ಬಗ್ಗೆ ಪೈಪೋಟಿ ಇಲ್ಲಿ ಮಾಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಜೊತೆಗೇ 'ಆದಿಶಕ್ತಿ' ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆ ಇವುಗಳಿಗೆ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿಯೇ ಇದೆ. ಈ ರೀತಿಯ 'ಪರಾಶಕ್ತಿ'ಯ ಕಲ್ಪನೆ 'ಗಣಪತಿ' ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲೂ ಇದೆ.

ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಘಟಕ ಮಾತ್ರ, ಎಂಬುದು ಲೇಖಕರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ.

24) ಗುಂಥರ್ ಸೊಂಥೈಮರ್. 1989: ಪುಟ 185 ಅವರು ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರದ ಜಾನಪದ ದೇವತೆಗಳ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮಾತೃದೇವತೆ ಹಾಗೂ ಪುರುಷದೇವತೆಗಳಲ್ಲಿ ಇಂಥ ಸ್ತರಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ.

ದೇವತಾರಾಧನೆ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಆಯಾ ದೇವತೆಗಳೇ ಹೀಗೆ 'ಆದಿತತ್ವ'ಗಳಾಗಿ ಉಪಾಸಕರಿಗೆ ತೋರುವುದು ಇನ್ನಿತರ ದೇವತೆಗಳ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲೂ ಇವೆ.

ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ದೇವತಾರಾಧನಾ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಪರಾಶಕ್ತಿಯ ನಂತರದ ವಲಯವೊಂದಿದೆ. ಅದೆಂದರೆ ಪರಾಶಕ್ತಿಯ ಪ್ರಕಟರೂಪಗಳು. ವಿಷ್ಣುವಿನ ವಿಭವ ಮೂರ್ತಿಗಳು, ಅವತಾರ ಮೂರ್ತಿಗಳು, ವ್ಯೂಹ ಮೂರ್ತಿಗಳು, ಶಿವನ ಸಂಹಾರ, ಸೌಮ್ಯ ಹಾಗೂ ಉಗ್ರ ಮೂರ್ತಿಗಳು ಇಂಥವು ದೇವತೆಗಳ ಪ್ರಕಟ ರೂಪಗಳಾಗಿ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸಲ್ಪಡುತ್ತವೆ. ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಆಯಾ ದೇವತೆಗಳು 'ತನ್ನದೇ ರೂಪ', 'ತನ್ನಿಂದಲೇ ಹುಟ್ಟಿದ್ದು' ಎಂದು ಉಳಿದ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ಜೊತೆಗೇ ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮಹಾದೇವತೆಯ ಜೊತೆ ಈ ವಿಭಿನ್ನ ರೂಪಗಳು ಗುರುತಿಸಲ್ಪಟ್ಟು ಆ ದೇವತೆಯ ವಿಭಿನ್ನ ರೂಪಗಳಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಲ್ಪಡುತ್ತವೆ. ಇಂಥ ದೇವತೆಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಒಂದು ದೀರ್ಘ ಪುರಾಣ ಸಂಪ್ರದಾಯದಿಂದ ಹೆಚ್ಚು ರೂಪಾಂತರಗೊಂಡಿದ್ದರೆ ಕೆಲವು ರೂಪಾಂತರದ ಹಂತದಲ್ಲಿದ್ದು ಪೌರಾಣಿಕ ನಿರೂಪಣೆಗಳಾಗಿ ತೋರುತ್ತವೆ. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಈ ವಲಯ ವಿಭಿನ್ನ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಪ್ರಬಲ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಪ್ರಬಲ ಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸುವ ಹಂತ ಎನ್ನಬಹುದು. ಈ ರೀತಿ ಗುರುತಿಸುವಿಕೆಯಲ್ಲೂ ಆಯಾ ಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲಿ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯವಿದೆ. ವೈಷ್ಣವ ಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲಿ ಅವತಾರಗಳ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ವಿಷ್ಣು ಧರ್ಮವನ್ನು ಕಾಯುವ, ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪಿಸುವ ಅಂಶವಿದೆ. ಶೈವ ಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲಿ ಶಿವನ ಕುಟುಂಬದ ಕಲ್ಪನೆ ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಶಾಕ್ತ ಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ಶಕ್ತಿಗಳೂ ಸಮನಾಗಿ ತಮ್ಮ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯವನ್ನು ಕಾಯ್ದುಕೊಳ್ಳುವ ಕಲ್ಪನೆ ಇದೆ.

ಈ ಪ್ರಬಲ ದೇವತೆಗಳಿಗೆ ಆಪ್ತವಾಗಿ ಅಧೀನವಾಗಿ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿದ್ದ ದೇವತಾವಲಯವೊಂದಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಕೂಡ ವಿಭಿನ್ನ ಶ್ರೇಣೀಕರಣವನ್ನು ನೋಡಬಹುದು. ಪುರುಷ ದೇವತೆಗಳ ಪತ್ನಿಯರಾಗಿ ವಿಭಿನ್ನ ಮಾತೃದೇವತೆಗಳು ವೈಷ್ಣವ ಹಾಗೂ ಶೈವ ಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತಾರೆ. ನಂತರ ಈ ದೇವತೆಗಳ ಮಕ್ಕಳು (ಗಣಪತಿ, ಕುಮಾರ ಮುಂತಾದವರು), ಭಕ್ತರು (ಹನುಮಂತ, ನಂದಿ, ಮುಂತಾದವರು), ಸಹೋದರರು (ಬಲದೇವ, ಲಕ್ಷ್ಮಣ ಮುಂತಾದವರು) ಇವರೆಲ್ಲ ಆಯಾ ದೇವತೆಗಳ ಖಾಸಗೀವಲಯದಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತಾರೆ. ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಈ ತರಹದ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸುವ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಜಾನಪದದಲ್ಲೂ ಇದೆ. ಜೈನ ದೇವತೆಗಳಲ್ಲಿ ಇಂಥ ಹಲವು ದೇವತೆಗಳು ತೀರ್ಥಂಕರರ ಯಕ್ಷ, ಯಕ್ಷಿಯರ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಉಪಾಸಕರಾಗಿ ಗುರುತಿಸಲ್ಪಡುತ್ತಾರೆ. ಮಹಾಯಾನ ಬೌದ್ಧ ದೇವಲೋಕದಲ್ಲಿ ವ್ಯೂಹದ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ವಿಭಿನ್ನ ದೇವತೆಗಳ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇದಕ್ಕೂ ಕೆಳಗಿನ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಪ್ರಬಲ ದೇವತೆಗಳ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗುವ ಒಂದು ದೇವತಾ ವಿಶ್ವವೇ ಇದೆ. ವೈದಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಇಂದ್ರ ದೇವಲೋಕದ ರಾಜನಾಗಿ ಪ್ರಬಲ ದೇವತೆಗಳಿಂದ ಅಧಿಕೃತಗೊಳಿಸಲ್ಪಡುತ್ತಾನೆ. ಪ್ರಬಲ ದೇವತೆಗಳಿಗೆ ಈ ಅಧೀನ ದೇವಲೋಕದ ಧರ್ಮವನ್ನು ಕಾಯುವ ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆಯನ್ನು ಆರೋಪಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಇಂಥ ಪ್ರಬಲ ದೇವತೆಗಳು ದೇವಲೋಕದ ವೈರಿಗಳಾದ ಅಸುರರನ್ನು ವಿನಾಶಮಾಡುತ್ತಲೇ ಇರುತ್ತಾರೆ. ಈ ಇಂದ್ರಲೋಕದಲ್ಲೇ

ಯಕ್ಷರು, ಕಿನ್ನರರು, ಗಂಧರ್ವರು, ಅಪ್ಸರೆಯರು, ಎಲ್ಲಾ ವಾಸವಾಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಇವರೆಲ್ಲ ಇಂದ್ರನಿಗೆ ಅಧೀನರಾಗಿರುವಂತೇ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ನಿರೂಪಣೆಯಿರುತ್ತದೆ. ಜೈನರಲ್ಲಿ ಅವರೆಲ್ಲ 'ವ್ಯಂತರ' ದೇವತೆಗಳಾಗಿ ಗುರುತಿಸಲ್ಪಡುತ್ತಾರೆ. ಶಿವನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪಿಶಾಚ-ಭೂತಗಣಗಳು ಆತನ ಅಧೀನದಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತಾರೆ. ಇವರನ್ನೆಲ್ಲ 'ಕ್ಷುದ್ರ' ದೇವತೆಗಳೆಂದು ಗುರುತಿಸುವ ನಿರೂಪಣೆಗಳೂ ಇವೆ. ಇದರ ಜೊತೆಗೇ 'ನಾಗ'ರ ಪಾತಾಳಲೋಕವೂ ಪ್ರಬಲ ದೇವತೆಗಳ ಅಧೀನದಲ್ಲೇ ಬರುತ್ತದೆ. ದಿಕ್ಪಾಲರು, ಆಯುಧ ಪುರುಷರು, ನವಗ್ರಹಗಳು, ದೇವತೆಗಳ ವಾಹನಗಳು, ಹೀಗೆ ಇಂಥ ಅಧೀನ ದೇವಲೋಕ ಅಸೀಮವಾಗಿದೆ. ಒಂದು ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ದೇವಾಲಯದಲ್ಲಿ ಈ ಎಲ್ಲ ದೇವತೆಗಳೂ ಒಂದು ದೇವತಾವಿಶ್ವದ ವಿಭಿನ್ನ ಭಾಗಗಳಾಗಿ ಚಿತ್ರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಹಲವು ದೇವತೆಗಳು ಸ್ಥಾನಿಕ, ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಹೊಂದಿದ ವಿಭಿನ್ನ ಸಮಾಜಗಳ, ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳ ದೇವತೆಗಳು. ಒಂದು ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಇವರನ್ನೆಲ್ಲ ತನ್ನ ದೇವಲೋಕದ ಪಾರ್ಶ್ವಕ್ಕೆ, ಹಾಗೂ ಕೆಳಗೆ ಇಟ್ಟು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಒಂದು ದೇವತೆಯ ಶಿಲ್ಪದಲ್ಲಿ ಆಯಾ ದೇವತೆಯ ಆಪ್ತ ಹಾಗೂ ಅಧೀನ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಅವರ ಸ್ಥಾನಮಾನಗಳಿಗನುಗುಣವಾಗಿ ಚಿತ್ರಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ.

ಈ ಎಲ್ಲದಕ್ಕಿಂತಲೂ ವಿಚಿತ್ರವಾದ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ದೇವಲೋಕವೊಂದಿದೆ. ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿ ದೇವತೆಯ ವೈರಿ, ದುಷ್ಟಶಕ್ತಿ ಎಂದೆಲ್ಲ ಪರಿಗಣಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಅಸುರರು, ರಾಕ್ಷಸರು ಮುಂತಾದವರೂ ಇಲ್ಲಿ ಆಯಾ ದೇವತೆಗಳಿಂದ ಶಿಕ್ಷಿಸಲ್ಪಟ್ಟಂತೇ ಚಿತ್ರಿಸಲ್ಪಟ್ಟು ಪ್ರಸ್ತುತರಾಗುತ್ತಾರೆ. ಒಂದು ದೇವತಾ ಮೂರ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಇಂಥ ಸಂಹಾರಗೊಳ್ಳುವ ಅರಿಗಳೂ ಸ್ಥಾನ ಪಡೆದು (ನಿರೂಪಣೆ ಏನೇ ಇರಲಿ) ಪೂಜೆಯಲ್ಲಿ ಪಾಲು ಪಡೆಯುತ್ತಾರೆ. ಇವರಲ್ಲಿ ಮೂಲತಃ ಕೆಲವರು ಯಾವುದೋ ವಿರುದ್ಧ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ದೇವತೆಗಳಾಗಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯೂ ಇದೆ; ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಕಾಳಿಂಗ, ಮಹಿಷ, ಬಲಿ ಮುಂತಾದವರು.

ಈ ಮೇಲೆ ನಡೆಸಿದ ಪೌರಾಣಿಕ ದೇವಲೋಕದ ಸ್ಥೂಲ ಪರಿಶೀಲನೆಯಲ್ಲಿ ವಿಭಿನ್ನ ಹಂತದಲ್ಲಿ ದೇವಲೋಕದ ಅರ್ಥವಿವರಣೆ ಸಾಧ್ಯವಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಸೂಚಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಗ್ರಹಿಕೆ ನಮಗೆ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ದೇವಲೋಕವನ್ನು ಐತಿಹಾಸಿಕವಾಗಿ ನೋಡಲು ಅನುಕೂಲ ಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಈ ಲೇಖನದ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ಪ್ರಸ್ತುತವಾಗಿರುವ ಕ್ರಮ ಎಂದು ಮಾತ್ರ ಈ ಪರಿಶೀಲನೆಯನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಈ ಲೇಖನದ ಉದ್ದೇಶ ಪ್ರತೀ ದೇವತೆಯಲ್ಲೂ ಒಂದು ಐತಿಹಾಸಿಕ ಅರ್ಥ ಹೊರಡಿಸುವುದಲ್ಲ, ಅಥವಾ ಅವರ ಮೇಲೆ ಒಂದು ಕಡ್ಡಾಯ ಕ್ರಮವನ್ನು ಹೇರುವುದಲ್ಲ. ಅಂಥ 'ಆದರ್ಶ' ಸ್ಥಿತಿ ಯಾವ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಅಂಶಗಳಲ್ಲೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ 'ಪರಿಪೂರ್ಣ'ಆಧಾರವೂ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಇನ್ನು ಮುಂದೆ ಇಂಥ ಆಧಾರವನ್ನು ಒದಗಿಸುವ ಪುರಾಣಗಳ ಹಾಗೂ ಮೂರ್ತಿಶಾಸ್ತ್ರದ ಮೂಲಕ ವಿಷಯವನ್ನು ಇಡಲಾಗುವುದು. ಈ ಆಧಾರಗಳು ದೇವಲೋಕದ ಕುರಿತು ಈ ವರೆಗೆ ಗ್ರಹಿಸಿದ ಕ್ರಮವನ್ನು ಅದರ ಐತಿಹಾಸಿಕತೆಯ ಕುರಿತು ಮಾಡಲಾಗುವ ಪರಿಶೀಲನೆಯನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತವೆ ಎಂಬುದಷ್ಟೆ ನಮಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತುತ.

ಬ, 1. ವಿಷ್ಣು:

ವೈಷ್ಣವ ಪುರಾಣ ಸೃಷ್ಟಿ, ಸ್ಥಿತಿ, ಪ್ರಳಯಗಳ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು, ವಿಷ್ಣುವನ್ನು ಕೇಂದ್ರವಾಗಿಟ್ಟು ನೋಡುತ್ತದೆ. ಕ್ಷೀರಸಾಗರದಲ್ಲಿ ಮಲಗಿದ 'ನಾರಾಯಣ'ನಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮನ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಿ ಅವನಿಂದ ಸಮಸ್ತ ಸೃಷ್ಟಿಯೂ ಆಯಿತು ಎಂದು ವೈಷ್ಣವ ಪುರಾಣಗಳು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತವೆ[25]. ಆ ನಾರಾಯಣನೇ ವಿಷ್ಣು ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗುತ್ತದೆ. ' ವಿಷ್ಣು' ವೈದಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲಿ ಕ್ವಚಿತ್ತಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ[26]. 'ನಾರಾಯಣ' ವೇದೋತ್ತರ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ ಹಾಗೂ ಅವನ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಬೇರೆ ಎಂಬುದೂ ಸ್ಪಷ್ಟ[27]. ಆರ್. ಟಿ. ಭಂಡಾರಕರ ಅವರು ಮೂಲ ವೈಷ್ಣವ ದೇವತಾ ಕಲ್ಪನೆ ಈ ಕೆಳಗಿನಂತೆ ಬೆಳೆಯುವುದನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ: (1)ವಿಷ್ಣು, ವಾಸುದೇವ ಹಾಗೂ ನಾರಾಯಣ ಇವರನ್ನು ಒಂದೆಂದು ಗುರುತಿಸುವಿಕೆ (2)ವಿಷ್ಣು ಹಾಗೂ ವೈಷ್ಣವ ವಾಸುದೇವರನ್ನು ಒಂದೆಂದು ಗುರುತಿಸುವಿಕೆ. (3)ವಾಸುದೇವ- ಕೃಷ್ಣನ ಜತೆ ಬಾಲಲೀಲೆಗಳನ್ನು ಮೆರೆವ ಅಭೀರ ಕೃಷ್ಣನನ್ನು ಗುರುತಿಸುವಿಕೆ. ಈ ಪರಸ್ಪರ ಗುರುತಿಸುವಿಕೆಗಳಿಂದ ವಾಸುದೇವ-ವಿಷ್ಣು- ನಾರಾಯಣ ಎಂಬ ಒಂದು ಆದಿರೂಪ ಹಾಗೂ 'ಕೃಷ್ಣ'ನೆಂಬ ಅವತಾರ ರೂಪ ಸಿದ್ಧಿಸುತ್ತವೆ[28]. ಇವರಲ್ಲಿ ವೃಷ್ಣಕುಲದ ವೀರನೆಂದು ಸಾತ್ವತ ಸಂಪ್ರದಾಯದವರಿಂದ ಪೂಜಿಸಲ್ಪಡುತ್ತಿದ್ದ ವಾಸುದೇವ ಒಬ್ಬ ಪ್ರಬಲ ದೇವತೆಯಾಗಿ ಮಥುರಾದ ಸುತ್ತಮುತ್ತ ಪ್ರಚಲಿತದಲ್ಲಿ ಇದ್ದದ್ದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಆತನ ವ್ಯೂಹದಲ್ಲಿ ಸಂಕರ್ಷಣ, ಅನಿರುದ್ಧ, ಪ್ರದ್ಯುಮ್ನ, ಸಾಂಬ ಇವರೂ ಪೂಜೆಗೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದರು[29]. ಬಹುಶಃ ಭಾಗವತ-ವೈಷ್ಣವ ಧರ್ಮ ಪ್ರಬಲವಾಗಿ ಬೆಳೆಯಲಿಕ್ಕೆ ವಾಸುದೇವ-ಕೃಷ್ಣ ಪ್ರಮುಖ ಕಾರಣನಾಗಿದ್ದಾನೆ.

---

25) ಹೆನ್ರಿಚ್. ಝಿಮ್ಮರ್, 1990, ಪುಟ 23ರಿಂದ. ವಿಷ್ಣುವಿನ ಪುರಾಣ ಹಾಗೂ ಸಾಂಕೇತಿಕತೆಗಳ ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಾರೆ. ಶಿವ ಹಾಗೂ ಶಕ್ತಿಯ ಕಲ್ಪನೆಯ ಕುರಿತೂ ಇದೇ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲೇ ವಿವೇಚನೆ ಇದೆ.

26) ಆಲ್ಫ್ರೆಡ್ ಹಿಲೆಬ್ರ್ಯಾಂಟ್, 1981, ಭಾಗ. ಪುಟ 197-205. ವಿಷ್ಣು ಮೂಲ ವೈದಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಹೊರಗಿನ ಕಲ್ಪನೆಯಾಗಿದ್ದು, ವಿಷ್ಣು ಪೂಜಕರ ಪ್ರಭಾವದಿಂದ ವೇದಗಳಲ್ಲಿ ಆತ ಇಂದ್ರನ ಜತೆ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ ಎಂದು ಆಲ್ಫ್ರೆಡ್ ಹಿಲೆಬ್ರ್ಯಾಂಟ್‌ರವರು ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಪಡುತ್ತಾರೆ. ವಿಷ್ಣು ಕೇವಲ ಸೌರ ದೇವತೆಯಲ್ಲ, ಜೊತೆಗೇ ಸಸ್ಯಸಂಬಂಧೀ ಲಿಂಗ ಸಂಕೇತವೂ ಹೌದು ಎಂಬುದು ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ.

27) ಆರ್. ಜಿ. ಭಂಡಾರಕರ್, 1982, ಪುಟ 42-46. 'ನಾರಾಯಣ' ಎಂದರೆ ನರದ ಅಂತಿಮ ಪದವಿ ಅಥವಾ ಗುರಿ ಎಂಬ ಶಬ್ದಾರ್ಥವನ್ನು ಅವರು ಉಲ್ಲೇಖಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆತನಿಗೂ ನೀರಿಗೂ ಇರುವ ಸಂಕೇತ ಸಂಬಂಧ ವೈದಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯದಿಂದಲೇ ಬೆಳೆಯುತ್ತದೆ. ಆತ ನಾರಾ ಎಂಬ ನೀರಿನಲ್ಲಿ ಮಲಗುವವನು. ಇದಕ್ಕಿರಬಹುದಾದ ಅವೈದಿಕ ಮೂಲದ ಕುರಿತು ಡಿ.ಡಿ.ಕೊಸಾಂಬಿಯವರು ಉಲ್ಲೇಖಿಸುತ್ತಾರೆ. (ನೋಡಿ ಡಿ.ಡಿ.ಕೊಸಾಂಬಿ, 1962, ಪುಟ20-21)

28) ಆರ್. ಜಿ. ಭಂಡಾರಕರ್, ಮೇಲೆ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ್ದು.

29) ಅದೇ, ಪುಟ 11-19. ಆತ ವಾಸುದೇವನ ಮಗನೆಂಬ ಕಲ್ಪನೆ ನಂತರದ್ದೆಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಪಡುತ್ತಾರೆ. ಮೂಲತಃ ವೃಷ್ಣ ವೀರನಾಗಿದ್ದು ಒಂದು 'ಆದಿರೂಪ'ವಾಗಿ ಸಂಕರ್ಷಣ ಮುಂತಾದವರ ವ್ಯೂಹಗಳನ್ನು ಸೃಜಿಸುವ ದೇವತೆಯಾಗಿ ವಾಸುದೇವ ಮಾರ್ಪಡುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ಈ ದೇವತಾ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಆತ ನಾರಾಯಣ-ವಿಷ್ಣುವಿನೊಂದಿಗೆ ಗುರುತಿಸಲ್ಪಡುತ್ತಾನೆ.

ಮಧ್ಯಯುಗೀನ ಪಾಂಚರಾತ್ರ-ಭಾಗವತ ಸಂಪ್ರದಾಯದವರು ವಿಷ್ಣು ಐದುರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತಾನೆ ಎಂದು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಾರೆ. (1)ಪರ-ನಿರಾಕಾರವಾದ, ಅನಾದಿ ಅನಂತವಾದ ರೂಪ. (2)ವ್ಯೂಹ ವಿಷ್ಣುವಿನ ವಿವಿಧ ಪ್ರಕಟರೂಪಗಳು ಅಥವಾ ನಾಮ ರೂಪಗಳು. ಸಾತ್ವತ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ವ್ಯೂಹದ ಕಲ್ಪನೆ ಇಲ್ಲಿ ಮೂಲದಲ್ಲಿದೆ. ಇಂಥ 24 ವ್ಯೂಹ ಮೂರ್ತಿಗಳನ್ನು ಮಧ್ಯಕಾಲದಲ್ಲಿ ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ವಿಷ್ಣುವಿನ 108, 1000 ನಾಮಗಳೂ ಈ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲೇ ಬೆಳೆಯುತ್ತವೆ. (3)ವಿಭವ-ವಿಷ್ಣು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಉದ್ದೇಶವನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ವಿಭಿನ್ನ ಅವತಾರಗಳನ್ನು ತಳೆದು ಭೂಮಿಗೆ ಬರುವಂಥದ್ದು. ವೇದೋತ್ತರ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಜಾಪತಿ ಇಂಥ ಅವತಾರಗಳನ್ನು ತಾಳಿದ ಉಲ್ಲೇಖವಿದೆ[30]. ನಂತರ ವೈಷ್ಣವ ಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲಿ ವಿಷ್ಣು ಅಂಥ ಹಲವು ಅವತಾರಗಳ ಕಾರಣವಾಗಿ ಅವತಾರ ಕಲ್ಪನೆ ಬೆಳೆಯುತ್ತದೆ. (4)ಅಂತರ್ಯಾಮಿ (5) ಅರ್ಚ್ಯ - ಪೂಜಿಸಲ್ಪಡುವ ಪ್ರತಿಮೆ. ಮೂರ್ತಿಪೂಜೆಯ ಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲಿ ಮೂರ್ತಿಯೂ ದೇವರ ಒಂದು ರೂಪ ಎಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಇಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ತೋರುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಐದು ರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ವಿಷ್ಣುವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿ ವೈಷ್ಣವ ದೇವತೆಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಏಕಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ನೇಯುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಇಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಈ ರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ವಿಷ್ಣುವಿನ ಅವತಾರ ರೂಪ ಐತಿಹಾಸಿಕವಾಗಿ ಮಹತ್ವಪೂರ್ಣವಾಗಿದೆ.

ವಿಷ್ಣುವಿನ ಅವತಾರಗಳು:

ಈಗ ಪ್ರಚಲಿತದಲ್ಲಿರುವ ವಿಷ್ಣುವಿನ ಹತ್ತು ಅವತಾರಗಳು ಹನ್ನೊಂದನೆಯ ಶತಮಾನದ ಕ್ಷೇಮೇಂದ್ರನ ದಶಾವತಾರ ಚರಿತದಲ್ಲಿ ಗಟ್ಟಿಗೊಂಡದ್ದನ್ನು ನೋಡಬಹುದು. ಅದಕ್ಕೂ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಕೆಲ ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಹತ್ತು ಅವತಾರಗಳ ಉಲ್ಲೇಖವಿದ್ದರೂ ಅವು ಸರಿಯಾಗಿ ಈಗಿನ ನಂಬಿಕೆಗೆ ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ[31]. ವಿಷ್ಣುವಿನ ಅವತಾರಗಳ ಕುರಿತು ನಾವು ಪುರಾಣಗಳ ಕುರಿತು ಹಿಂದೆ ನಡೆಸಿದ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಗಮನದಲ್ಲಿಟ್ಟು ಗ್ರಹಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಈಗಿನ ದಶಾವತಾರ ಕಲ್ಪನೆ ವಿಷ್ಣುವಿನ ಅವತಾರಗಳ ಕುರಿತು ಒಂದು ಪಾಠ ಅಷ್ಟೆ. ಆದರೆ ಅದೇ ಐತಿಹಾಸಿಕವಾಗಿ ಗಟ್ಟಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ನಾವು ಕ್ರಿಸ್ತಶಕ ಹತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದವರೆಗಿನ ಪುರಾಣಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಿದಾಗ ಅರಿಯಬಹುದು. ಹರಿವಂಶದಲ್ಲಿ ಇದಕ್ಕೂ ಹಿಂದೆ ಸಾವಿರ ಅವತಾರಗಳಾಗಿವೆ. ಹಾಗೂ ಇನ್ನು ಮುಂದೆ ಒಂದು ಸಾವಿರ ಆಗುವುದಿದೆ ಎಂಬ ಹೇಳಿಕೆಯಿದೆ[32].

---

30) ಜೆ. ಎನ್. ಬ್ಯಾನರ್ಜಿ. 1974ಪುಟ 389. ಶತಪಥ ಬ್ರಾಹ್ಮಣದಲ್ಲಿ ಪ್ರಜಾಪತಿ ಮತ್ಸ್ಯ ಕೂರ್ಮ ಹಾಗೂ ವರಾಹ ರೂಪಗಳನ್ನು ಧರಿಸಿ ಬಂದು ಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸಿದ್ದಾಗಿ ಹೇಳಿಕೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಪ್ರಜಾಪತಿಯ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ನಂತರ ವಿಷ್ಣು ಆಕ್ರಮಿಸುತ್ತಾನೆ. ಮತ್ಸ್ಯಪುರಾಣದಲ್ಲಿ ವಿಷ್ಣು ಋಷಿಗಳಿಗೆ "ನಾನೇ ಪ್ರಜಾಪತಿ ಬ್ರಹ್ಮ. ಮತ್ಸ್ಯರೂಪದಲ್ಲಿದ್ದ ನನ್ನಿಂದಲೇ ನೀವೆಲ್ಲ ಅಪಾಯದಿಂದ ಪಾರಾಗಿದ್ದೀರಿ" ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. (ನೋಡಿ ಟಿ.ಎ.ಗೋಪಿನಾಥರಾವ್. 1985, ಸಂಪುಟ1 ಭಾಗ 1 ಪುಟ 124)

31) ಜೆ. ಎನ್.ಬ್ಯಾನರ್ಜಿ, ಮೇಲೆ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ್ದು, ಪುಟ 391. ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿ ಹಾಗೂ ವಾಯುಪುರಾಣದಲ್ಲಿ ಹತ್ತು ಅವತಾರಗಳ ಉಲ್ಲೇಖವಿದ್ದರೂ ಅವುಗಳ ಹೆಸರುಗಳಲ್ಲಿ ಒಮ್ಮತವಿಲ್ಲ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧನ ಉಲ್ಲೇಖವೇ ಇಲ್ಲ.

32) ಪಿ. ವಿ. ಕಾಣೆ 1962, ಸಂಪುಟ 5, ಭಾಗ 2 ಪುಟ 994

ಭಾಗವತ ಪುರಾಣದಲ್ಲಿ ಒಮ್ಮೆ ಅವತಾರಗಳು ಅಸಂಖ್ಯ ಎಂದೂ, ಉಳಿದ ಕೆಲವು ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಅವು 22, 23, 16ಎಂದೂ ಉಲ್ಲೇಖ ಬರುತ್ತದೆ[33]. ಇದು ಅವತಾರಗಳ ಸಂಖ್ಯೆಯ ಗೊಂದಲವಾದರೆ ಈ ಅವತಾರಗಳು ಯಾವ್ಯಾವುವು ಎಂಬುದರ ಕುರಿತು ಇರುವ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯ ಮತ್ತೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ಗೊಂದಲವನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ವಿಷ್ಣುವಿನ ಅವತಾರಗಳಲ್ಲಿ ಮತ್ಸ್ಯ, ಕೂರ್ಮ, ವರಾಹಗಳ ಕುರಿತು ಯಾವುದೇ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯವಿಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಬಹುಶಃ ವಿಷ್ಣುವಿನ ಅವತಾರ ಕಲ್ಪನೆಯೇ ವೇದೋತ್ತರ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪ್ರಜಾಪತಿಯ ಅವತಾರ ಕಲ್ಪನೆಯಿಂದ ವಿಕಾಸವಾದುದರಿಂದ ಇರಬಹುದು. ಕ್ರಮೇಣ ಪೌರಾಣಿಕ ವೀರರನ್ನು, ವಿಭಿನ್ನ ಜನಪ್ರಿಯ ದೇವತೆಗಳನ್ನು, ಪೂಜಾಚರಣೆಗಳ ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು, ಹಾಗೂ ಮತಸ್ಥಾಪಕರನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಅವತಾರ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ವೃಷಭನಾಥ, ಬುದ್ಧ, ವಾಗೀಶ್ವರ, ಲೋಕನಾಥ ಮುಂತಾದ ಜೈನ, ಬೌದ್ಧ ದೇವತೆಗಳೂ, ವಿಷ್ಣುವಿನ ಅವತಾರಗಳೆಂದು ಪುರಾಣಗಳು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತವೆ. ದತ್ತಾತ್ರೇಯ, ಮಾಂಧಾತ, ವೇದವ್ಯಾಸ, ನಾರದ, ನರನಾರಾಯಣ, ಕಪಿಲ, ಯಜ್ಞಪುರುಷ, ಪೃಥು, ಧನ್ವಂತರಿ, ಹಯಗ್ರೀವ ಮುಂತಾದ ಹೆಸರುಗಳೂ ವಿಭಿನ್ನ ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ[34].

ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಇಂಥ ಅವತಾರಗಳ ಸ್ಪಷ್ಟ ಉಲ್ಲೇಖವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಅವತಾರ ಯಾವ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಎಂಬ ಕುರಿತು ವಾಸುದೇವ-ಕೃಷ್ಣ ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ[35]. ಇಲ್ಲಿ ಅವತಾರಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಒಂದು ಧಾರ್ಮಿಕ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಸಾರಲಾಗಿದೆ. ಈ 'ಧರ್ಮ' ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ 'ವರ್ಣ ಧರ್ಮ'ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ವೇದವನ್ನು, ವೇದೋಕ್ತ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ರಕ್ಷಿಸುವುದು ಆತನ ಮತ್ಸ್ಯ, ಕೂರ್ಮ, ವೇದವ್ಯಾಸ ಮುಂತಾದ ಅವತಾರಗಳಿಂದ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಇನ್ನು ಅಧಾರ್ಮಿಕರನ್ನು ಶಿಕ್ಷಿಸುವುದು ಆತನ ಹಲವು ಅವತಾರಗಳ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಸಾಧು ಮತ್ತು ದುಷ್ಕೃತ, ಶಿಷ್ಟ ಮತ್ತು ದುಷ್ಟ ಮುಂತಾದ ಶಬ್ದಗಳು ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಧರ್ಮ ಹಾಗೂ ಅಧರ್ಮದ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತವೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಅವತಾರಗಳಲ್ಲಿ ಒಳಗೊಳ್ಳಲ್ಪಟ್ಟ ದೇವತೆಗಳು ವರ್ಣಧರ್ಮದ ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿ ಮಾರ್ಪಾಡಾಗಿ ನಮಗೆ ಸಿಗುತ್ತವೆ. ಈ ಅವತಾರಗಳಿಗೆ ವರ್ಣಧರ್ಮದ ಜತೆ ವೈಷ್ಣವ ನಿರೂಪಣೆಯೂ ಇರುವುದರಿಂದ ಧರ್ಮ ಹಾಗೂ ಅಧರ್ಮದ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ವಿಷ್ಣುಭಕ್ತಿಯೂ ನಿರ್ಣಾಯಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇಷ್ಟೆಲ್ಲ ಆದರೂ ಈ ಎಲ್ಲ ಅವತಾರಗಳೂ ವೈಷ್ಣವ ನಿರೂಪಣೆಗೆ ಒಂದೇ ರೀತಿ ಒಗ್ಗಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಕೆಲವು ಅವತಾರಗಳ

---

33) ಜೆ. ಎನ್. ಬ್ಯಾನರ್ಜಿ, 1974, ಪುಟ 391.

34) ಪಿ. ವಿ. ಕಾಣೆ. 1962 ಸಂಪುಟ 5, ಭಾಗ 2, ಪುಟ 994 ರಿಂದ

35) ಭಗವದ್ಗೀತೆ, ಅಧ್ಯಾಯ 4, ಶ್ಲೋಕ 7 ಈ ಶ್ಲೋಕ ಬಹಳ ಜನಪ್ರಿಯವಾಗಿದೆ. 'ಧರ್ಮಗ್ಲಾನಿ ಯಾವಾಗ ಆಗುತ್ತದೆಯೋ ಆಗ ದುಷ್ಟರನ್ನು ಶಿಕ್ಷಿಸಿ, ಸಾಧುಗಳನ್ನು ರಕ್ಷಿಸಿ ಧರ್ಮ ಸಂಸ್ಥಾಪನೆ ಮಾಡಲಿಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಯುಗಗಳಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುತ್ತೇನೆ' ಎಂದು ತಾತ್ಪರ್ಯ.

ಈ ಕೆಳಗಿನ ಪರಿಶೀಲನೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು.

ವಿಷ್ಣುವಿನ ಅವತಾರಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಅಂಶಾವತಾರಗಳು ಕೆಲವು ಪೂರ್ಣಾವತಾರಗಳು ಎಂಬ ನಿರೂಪಣೆ ಇದೆ. ಕೃಷ್ಣನನ್ನು ಪೂರ್ಣಾವತಾರ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಕೃಷ್ಣನ ಪುರಾಣ ಗೋಪಾಲಕೃಷ್ಣ, ಮಹಾಭಾರತದ ವಾಸುದೇವ ಕೃಷ್ಣ, ಸಾತ್ವತ ವಾಸುದೇವ ಮುಂತಾದವರನ್ನೆಲ್ಲ ಸೇರಿಸಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತದೆ. ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿ ಈತ 'ವಿಶ್ವರೂಪ' ದರ್ಶನವನ್ನು ಪ್ರಸಂಗ ಬಂದಾಗ ಮಾಡಿಸಿ ತನ್ನಲ್ಲೇ ಇಡೀ ವಿಶ್ವ ಹುದುಗಿರುವುದನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಕೃಷ್ಣನ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯವೆಂದರೇ ಈ ಮಾಯೆ. ಕೃಷ್ಣನ ಮಾಯೆ ವಿಶ್ವರೂಪ ದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಹೊರತಾಗಿ ವಿಪುಲವಾಗಿ ನಮಗೆ ಸಿಗುವುದು ಕಂಸವಧೆಯವರೆಗಿನ ಆತನ ಬಾಲ್ಯದಲ್ಲಿ. ಮಧ್ಯಕಾಲದ ಭಕ್ತಿಪಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಹಾಗೂ ಇಂದಿಗೂ ಕೂಡ ಕೃಷ್ಣನ ಜೀವನದ ಈ ಭಾಗವೇ ಕೇಂದ್ರವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಕೃಷ್ಣ ತಾನೇ ಒಂದು ಮಾಯಾ ಲೋಕದ ಪರಮಶಕ್ತಿಯಾಗುತ್ತಾನೆ. ಆರ್. ಟಿ. ಭಂಡಾರಕರ ಅವರು ಈ ಗೋಪಿಕಾಕೃಷ್ಣ ಮಥುರಾ ಪ್ರದೇಶದ ಅಭೀರರೆಂಬ ಪಶುಸಂಗೋಪನಾ ಸಮಾಜದ ದೇವತೆ ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಪಡುತ್ತಾರೆ[36]. ಕ್ರಿಸ್ತಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಈ ಕೃಷ್ಣ ವೈದಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಪ್ರತಿರೋಧಿಯಾಗಿ ನಿಂತದ್ದೂ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಬಹುಶಃ ವೈದಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ವ್ಯವಸಾಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಾಗಿ ಮಾರ್ಪಟ್ಟನಂತರ ಅಭೀರರು ಪಶುಸಂಗೋಪನಾ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಾಗಿ ವೈದಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಪ್ರತಿಯಾಗಿ ಇದ್ದಿರಬಹುದು[37]. ಈ ದೇವತೆಯನ್ನು ಪ್ರಾರಂಭಿಕ ವೈಷ್ಣವ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಒಳಗೊಂಡದ್ದು ಅದರ ಒಂದು ಸಾಧನೆ ಎನ್ನಬಹುದು. ಕೃಷ್ಣ ವಾಸುದೇವ ಒಂದು ಅವತಾರದ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನೂ ಮೀರಿ ಸ್ವತಂತ್ರನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಗೋಪಾಲಕೃಷ್ಣನ ಕಲ್ಪನೆ ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ವೈಷ್ಣವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳಲ್ಲಿ ಬಹುದೊಡ್ಡ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿದ್ದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಭಕ್ತಿಪಂಥದಲ್ಲಿ ಗೋಪಾಲಕೃಷ್ಣ ಉಳಿದೆಲ್ಲ

---

36) ಆರ್. ಜಿ. ಭಂಡಾರಕರ, 1982, ಪುಟ ರಿವಿ-54.

37) ವಿ. ಎನ್. ಅಗರ್‌ವಾಲ್1970, ಪುಟ43-44. ಅವರು ಹರಿವಂಶ (2-16ರಿಂದ ಉದ್ಧರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಗೋಕುಲದಲ್ಲಿ ಇಂದ್ರಮಹ (ಇಂದ್ರನ ಹಬ್ಬ)ವನ್ನು ಆಚರಿಸಲು ತಯಾರಿ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವಾಗ ಕೃಷ್ಣ ಕುತೂಹಲಗೊಂಡು ಹಿರಿಯರಲ್ಲಿ ಇಂದ್ರಮಹದ ಮಹತ್ವದ ಕುರಿತು ವಿಚಾರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆಗ ಒಬ್ಬ ಹಿರಿಯ 'ಇಂದ್ರ ದೇವರ ದೇವ (ದೇವನಾಮೀಶ್ವರಃ) ಆತ ಲೋಕನಾಥ ಹಾಗೂ ಶಾಶ್ವತ. ಆತ ಮೇಘಗಳ ವೈರಿಯನ್ನು ಸಂಹರಿಸಿ ಮಳೆಯನ್ನು ನೀಡುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಮಳೆಗಾಲದಲ್ಲಿ ರಾಜರೂ, ಸರ್ವರೂ ಸುರೇಶನನ್ನು (ಇಂದ್ರನನ್ನು) ಅರ್ಚಿಸುತ್ತಾರೆ'. ಎಂದು ಉತ್ತರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆಗ ಕೃಷ್ಣನು ಇಂದ್ರನ ಪ್ರಭಾವ ತಿಳಿದೂ (ಪ್ರಭಾವಜ್ಞೋಪಿಶಕ್ರಸ್ಯ) ಅವರಿಗೆ ವಿವೇಕ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅದರ ತಾತ್ಪರ್ಯ ಹೀಗಿದೆ: 'ನಾವು ಗೋವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿದವರು. ಗಿರಿ, ವನ, ಹಾಗೂ ಗೋವುಗಳು ನಮ್ಮ ದೇವತೆಗಳು. ಕರ್ಷಕರಿಗೆ (ಕೃಷಿಕರಿಗೆ) ಕೃಷಿವೃತ್ತಿ, ವ್ಯಾಪಾರ ವ್ಯಾಪಾರಿಗಳಿಗೆ ಹಾಗೂ ನಮಗೆ ಗೋಪಾಲನೆ ವಿಪ್ರರು ಮಂತ್ರಯಜ್ಞಪರರು, ಕರ್ಷಕರು ಸೀತಯಜ್ಞ (ಉಳುಮೆ)ಪರರು, ಗೋಪರು ಗಿರಿಯಜ್ಞ (ಗಿರಿಪೂಜೆ)ಪರರು, ಹಾಗಾಗಿ ಗಿರಿವನಗಳು ನಾವು ಪೂಜಿಸುವಂಥವು. ಹಾಗಾಗಿ ನಾವು ಗಿರಿದೇವತೆಗಳನ್ನು ಹಾಗೂ ಗೋವುಗಳನ್ನು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಪೂಜಿಸುವೆವು. ಗೋವುಗಳಿಂದಲೇ ನಮ್ಮ ಸಮೃದ್ಧಿ. ನಿಮಗೆ ನನ್ನಲ್ಲಿ ಪ್ರೀತಿಯದ್ದರೆ, ನೀವು ನನ್ನ ಮಿತ್ರರಾಗಿದ್ದರೆ ಗೋಯಜ್ಞವನ್ನು ಬಲವಂತವಾಗಿ ಯಾದರೂ ನಾನು ಮಾಡಿಸುತ್ತೇನೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಸಂಶಯವಿಲ್ಲ. (ಕಾರಯಿಷ್ಯಾಮಿ ಗೋಯಜ್ಞಂ ಬಲಾದಪಿ ನಸಂಶಯಃ)

ದೇವತೆಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚು ಜನಪ್ರಿಯನಾಗುತ್ತಾನೆ.[38] ಕೃಷ್ಣನ ಮೂರ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಗೋವರ್ಧನಧರ, ವೇಣುಗೋಪಾಲ, ಬಾಲಕೃಷ್ಣ ಇವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಉಳಿದವು ತೀರ ಅಪರೂಪಕ್ಕೆ ಸಿಗುತ್ತವೆ. ಕೃಷ್ಣನ ಹಾಗೂ ಗೋವರ್ಧನ ದೇವತೆಯ ಕುರಿತಾದ ಒಂದು ಅಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಇತಿಹಾಸದುದ್ದಕ್ಕೂ ಬೆಳೆಯುತ್ತಲೇ ಇತ್ತು. ಇಂದಿಗೂ ಅದು ಇರುವುದು ಕೆಲ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಮೂಲಕ ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ.[39]

ವಿಷ್ಣುವಿನ ನರಸಿಂಹ ಅವತಾರಕ್ಕೂ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆ ಇದೆ. ಆದರೆ ನರಸಿಂಹ ಪುರಾಣ ಹಾಗೂ ಪ್ರತಿಮಾ ಲಕ್ಷಣ ಎಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ವೈಷ್ಣವ ಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲಿ ಬೆಳೆದಿದೆಯೆಂದರೆ ನಂತರ 'ಸ್ಥಾಣ ನರಸಿಂಹ' (ಕಂಭದಿಂದ ಹೊರಬಂದು ಹಿರಣ್ಯಕಶಿಪುವಿನ ಹೊಟ್ಟೆಯನ್ನು ಬಗೆಯುವ ಮೂರ್ತಿ), ' ಲಕ್ಷ್ಮೀನರಸಿಂಹ' ಇವು ನರಸಿಂಹನ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಗುರುತಾಗುತ್ತವೆ. ನರಸಿಂಹನ ಈ ವೈಷ್ಣವ ಗುರುತಿಗೂ ಹಿಂದೆ ಆತ ಒಂದು ಗಿರಿದೇವತೆಯಾಗಿದ್ದ ಸೂಚನೆ ಆತನ 'ಗಿರಿಜಾನರಸಿಂಹ' ಮೂರ್ತಿಯಲ್ಲಿದೆ. ಆತ ಗುಹೆಯಿಂದ ಹೊರಬರುತ್ತಿರುವುದನ್ನು ಈ ಮೂರ್ತಿ ತೋರಿಸುತ್ತದೆ ಹಾಗೂ ನರಸಿಂಹ ಗಿರಿಯಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದವನೆಂಬುದೇ ಮೂಲ ಕಥೆ. ಆತ-ಸ್ಪಷ್ಟ ವೈಷ್ಣವ ಗುರುತು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಆತನಿಗೆ ಶೈವ ಗುರುತು ಇತ್ತು. ನರಸಿಂಹನ 'ಏಕಪಾದ ಭೈರವಮೂರ್ತಿ' ಶೈವ ಮೂರ್ತಿಯೇ ಆಗಿದೆ. ನರಸಿಂಹನ ಪೂಜಾ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಪ್ರಾಚೀನ ಆಂಧ್ರ ಹಾಗೂ ಒರಿಸ್ಸಾಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಲಿತದಲ್ಲಿದ್ದ ಕುರುಹುಗಳಿವೆ. ಈ ನರಸಿಂಹನೇ ಒರಿಸ್ಸಾದ ಜಗನ್ನಾಥ (ನಂತರ ವಾಸುದೇವ-ಕೃಷ್ಣನ ಜತೆ ಗುರುತಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ದೇವತೆ) ದೇವತೆಯ ಕಲ್ಪನೆಯ ಹಿಂದಿದ್ದಾನೆ.[40] ಜಗನ್ನಾಥ ಕೂಡ ಒರಿಸ್ಸಾ ಹಾಗೂ ಆಂಧ್ರಪ್ರದೇಶಗಳ ಬುಡಕಟ್ಟಿನ ದೇವತೆಯಾಗಿದ್ದು ತಾಂತ್ರಿಕ ಶೈವ ಹಿನ್ನೆಲೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದಾನೆ. ನಂತರ ಆತನ ಕಲ್ಪನೆ ಕೃಷ್ಣನ ಪುರಾಣದಲ್ಲಿ ರೂಪಾಂತರವಾಗುತ್ತದೆ. ನರಸಿಂಹನಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿ ಇಂದಿಗೂ ಆಂಧ್ರದ ಬುಡಕಟ್ಟು ಸಮಾಜಗಳ

---

38) ಪಿ.ವಿ.ಕಾಣೆ 1965 ಸಂಪುಟ 5, ಭಾಗ 2, ಪುಟ 879, ಶಿವ ಅಥವಾ ವಿಷ್ಣುವಿನ ನೂರು ನಾಮಗಳನ್ನು ಜಪಿಸುವುದಕ್ಕಿಂತ ಕೃಷ್ಣನ ಒಂದೇ ನಾಮ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಸಾಕು ಎಂಬ ಹೇಳಿಕೆಯಿದೆಯಂತೆ.

39) ಚಾರ್ಲೊಟ್ ವಾಡೆವಿಲ್, 1991, ಪುಟ105-125. ಅವರು 'ಗೋವರ್ಧನ' ದೇವತೆಯ ಕುರಿತು ಇರುವ ಜಾನಪದವನ್ನು ಹಾಗೂ ಜಾನಪದ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿ ಕೆಲ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳನ್ನು ಅಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಜೊತೆ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯವೂ ಸೃಷ್ಟಿಶೀಲವಾಗಿ ತನ್ನದೇ ಅರ್ಥಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಬೆಳೆಸುತ್ತ ಬರುತ್ತದೆ. ಗೋವರ್ಧನ ಗಿರಿಯಲ್ಲಿರುವ ಶ್ರೀನಾಥ (ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣ ಎಂದು ವಲ್ಲಭಪಂಥದಿಂದ ಪೂಜಿಸಲ್ಪಡುವ ದೇವತೆ) ಮೂಲತಃ ಬೌದ್ಧ ಪಂಥಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ 'ಭೈರವ' ಮೂರ್ತಿ, ಅದನ್ನು ವಲ್ಲಭಪಂಥೀಯರು ಮತಾಂತರಗೊಳಿಸಿದ್ದಾರೆ ಎಂಬ ವಿರೋಧಿ ಸಂಪ್ರದಾಯವೂ ಇದೆಯಂತೆ.

40) ಅ) ಅದೇ. ಪುಟ 117. ಅವರು 'ದಿ ಕಲ್ಟ್ ಆಫ್ ಜಗನ್ನಾಥ ಎಂಡ್ ದಿ ರೀಜನಲ್ ಟ್ರೆಡೀಶನ್ ಆಫ್ ಒರಿಸ್ಸಾ ಎಂಬ ಸಂಗ್ರಹಿತ ಪುಸ್ತಕದಿಂದ ವಿವರವನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸುತ್ತಾರೆ. ಜಗನ್ನಾಥ ಎಂಬುದು ವೈಷ್ಣವ ಸಂಬಂಧವನ್ನೇನೂ ಸೂಚಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ 14ನೆಯ ಶತಮಾನದ ನಂತರ ತಾಂತ್ರಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯ ವಿಷ್ಣುವನ್ನು ಜಗನ್ನಾಥನೊಂದಿಗೆ ಸೇರಿಸುತ್ತದೆ. ಪುರಿಯಲ್ಲಿ ಈಗಿನ ಮೂರ್ತಿ ಕೃಷ್ಣ ಏಕಾನಂಸಾ ಹಾಗೂ ಬಲದೇವರದು ಎಂದು ಗುರುತಿಸಲ್ಪಡುತ್ತವೆ.

ಬ) ಎಸ್. ಕೆ. ರಾಮಚಂದ್ರರಾವ್. 1975 ಪುಟ 335-341. ಅನೇಕ ಇತರ ವಿವರಗಳನ್ನು ನೀಡುತ್ತಾರೆ.

ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಅಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಪೂಜೆ, ಮಾಂಸದ ನೈವೇದ್ಯ ಮುಂತಾದವು ಪ್ರಚಲಿತದಲ್ಲಿವೆಯಂತೆ.[41]

ಗುಪ್ತಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮೂರು 'ರಾಮ'ರು ವಿಷ್ಣುವಿನ ಅವತಾರವಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಅವರಲ್ಲಿ ಬಲರಾಮ ಅಥವಾ ಬಲದೇವ ನಂತರ ನಾರಾಯಣನ ಶಯನ ಆದಿಶೇಷನ ಅವತಾರ ಎಂಬ ನಿರೂಪಣೆಗಳೂ ಬೆಳೆಯುತ್ತವೆ. ಬಲದೇವ ನೇಗಿಲನ್ನು ಹೊತ್ತ ದೇವತೆ, ಹಾಗಾಗಿ ಆತ 'ಸಂಕರ್ಷಣ' (ಕರ್ಷಣ=ಊಳುವದು) ಎಂಬ ಹೆಸರನ್ನು ವೃಕ್ಷಿ, ವ್ಯೂಹಗಳ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹೊಂದುತ್ತಾನೆ. ಗೋಪಾಲ ಕೃಷ್ಣನ ಕಥೆಯಲ್ಲಿ ಆತ ಕೃಷ್ಣನ ಅಣ್ಣನಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡರೂ, ಆತನ ಮೂಲ ಸಾತ್ವತ ಸಂಪ್ರದಾಯದ 'ಸಂಕರ್ಷಣ'ನೇ. ಏಕೆಂದರೆ ಸಂಕರ್ಷಣ ಮೂಲತಃ ಕೃಷಿ ದೇವತೆಯೆಂಬುದು ಆತ ಹೊತ್ತಿರುವ ನೇಗಿಲಿನಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟ. ಇನ್ನೊಬ್ಬ ರಾಮ 'ಭಾರ್ಗವ ರಾಮ' : ಆತ ಪರಶುರಾಮ ಎಂದೇ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿ. ಈಗ ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿರುವ ಆತನ ಕುರಿತ ಕಥೆಯೆಂದರೆ ಆತ ಇಪ್ಪತ್ತೊಂದು ಬಾರಿ ಭೂಮಂಡಲವನ್ನು ತಿರುಗಿ ಕ್ಷತ್ರಿಯ ನಿರ್ಮೂಲನ ಮಾಡಿದ್ದು. ಭೃಗುವಂಶದ ಸಂಬಂಧದೊಂದಿಗೆ ಆತ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಪರಶುರಾಮನ ಕುರಿತು ಈಗಿನ ಕರ್ನಾಟಕ, ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಪುರಾಣಗಳು ಪ್ರಚಲಿತದಲ್ಲಿ ಬಂದಿವೆ.[42] ಹಾಗೂ ಪರಶುರಾಮ ಸಂಬಂಧೀ ದೇವತೆಯಾದ 'ರೇಣುಕಾ' ಪುರಾಣ ಈ ಭಾಗದಲ್ಲೇ ಪ್ರಚಲಿತದಲ್ಲಿದೆ. ಭಾರ್ಗವ ವಿಷ್ಣುವಿನ ಅವತಾರವಾಗಿಯೇ ಈಗ ನಿರೂಪಿಸಲ್ಪಡುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಆತ 'ಪರಶುರಾಮ' ಎಂದೇ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿ. ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಆತ ಹಿಡಿದಿರುವ ಪರಶು. ಈ ಪರಶುವಿಗೂ ಶೈವ ಮೂರ್ತಿಗಳಿಗೂ ಸಂಬಂಧ ಇದೆಯೇ ಹೊರತು ವಿಷ್ಣುವಿಗಲ್ಲ. ಹಾಗಾಗಿ ವೈಷ್ಣವ ಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಮೊದಲೇ ಆತನ ಮೂರ್ತಿ ಹಾಗೂ ಪುರಾಣ ಬೆಳೆದಿರಬಹುದಾದ ಸಾಧ್ಯತೆ ಇದೆ. ಪರಶುವನ್ನು ಹಾಗೂ ಕಮಂಡಲವನ್ನು ಹಿಡಿದ ಮೂರ್ತಿಗಳು ಕ್ರಿಸ್ತಶಕಾರಂಭದ ನಾಣ್ಯಗಳಲ್ಲಿ, ಶಿಲ್ಪಗಳಲ್ಲಿ ಸಿಗುತ್ತವೆ.[43] ಈ ಮೂರ್ತಿಗಳೆಲ್ಲ ಈಗ 'ಶೈವ' ಮೂರ್ತಿಗಳೆಂದು ಗುರುತಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ. ಪರಶುರಾಮನ ಪರಶುವಿಗೂ ಶೈವಮೂರ್ತಿಗಳಿಗೂ ಸಂಬಂಧ ಇದೆ.

---

41) ಗುಂಥರ್ ಸೊಂಥೈಮರ್. 1985, ಪುಟ 146. ಅಹೋಬಲಂನಲ್ಲಿ ಜಾತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ನರಸಿಂಹನಿಗೆ ಪ್ರಾಣಿ ಬಲಿ ನೀಡುವ ಉಲ್ಲೇಖ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ.

42) ಪಶ್ಚಿಮ ಕರಾವಳಿಯು ಪರಶುರಾಮ ಸೃಷ್ಟಿ ಎಂಬ ಪುರಾಣ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಕೂಡ ಮಧ್ಯಕಾಲದಲ್ಲೇ ಪ್ರಚಲಿತದಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಸ್ಕಂದ ಪುರಾಣದ ಸಹ್ಯಾದ್ರಿ ಖಂಡ ಈ ಕುರಿತು ಪುರಾಣವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ಕರಾವಳಿಗೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವಲಸೆಯಿಂದ ಈ ರೀತಿ ಪುರಾಣ ಬೆಳೆದಿರಬಹುದು.

43) (ಅ) ಬ್ಯಾನರ್ಜಿ ಜೆ. ಎನ್. 1974, ಪುಟ 112ರಿಂದ, ಅವೆಲ್ಲ 'ಶಿವ'ನೆಂದು ಗುರುತಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ. (ಬ) ಗೋಪಿನಾಥ ರಾವ್. ಗುಡಿಮಲ್ಲಂ ಲಿಂಗದ ಮೇಲೆ ತೋರಿಸಿದ ಮೂರ್ತಿಯೂ ಪರಶು ಹಾಗೂ ಕಮಂಡಲುಗಳನ್ನೇ ಹಿಡಿದುಕೊಂಡಿದೆ. ಈ ಮೂರ್ತಿಯನ್ನು ಶಿವನೆಂದು ಗುರುತಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಗುಡಿಮಲ್ಲಂ ಲಿಂಗವನ್ನು 'ಪರಶುರಾಮೇಶ್ವರ' ಎಂದು ಈಗ ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಕ್ರಿಸ್ತ ಪೂರ್ವ ಎರಡನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಶಿವನ ಜತೆ ಲಿಂಗ ಗುರುತಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರಲಿಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಗುಡಿಮಲ್ಲಂನ ಮೂರ್ತಿ ಲಿಂಗ ಪೂಜೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ದೇವತೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ತರ್ಕಿಸಬಹುದು. ಆ ದೇವತೆಯೇ ಶಿವನಿಗೂ ಲಿಂಗಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧ ಗಟ್ಟಿಯಾದನಂತರ ಶೈವ ಮೂರ್ತಿಯಾಗಿ ಬೆಳೆದಿರಬಹುದು. ದಕ್ಷಿಣದ ಕೆಲ ಶಿವಮೂರ್ತಿಗಳು ಮಧ್ಯಕಾಲದ ನಂತರವೂ ಪರಶುವನ್ನು ಹಿಡಿದಂತೇ ತೋರಿಸಲ್ಪಡುತ್ತವೆ. ಉದಾ: ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಮೂರ್ತಿ.

ಕೆಲ ಪುರಾಣ ಪಾಠಗಳಲ್ಲಿ ಶಿವನೇ ಪರಶುರಾಮನಿಗೆ ಪರಶುವನ್ನು ನೀಡಿದ್ದಾಗಿ ಹೇಳಿಕೆಯಿದೆ[44]. ಇದರ ಜೊತೆಗೇ ವಿಷ್ಣುವಿನ ಅವತಾರಗಳಲ್ಲಿ ಭಾರ್ಗವನನ್ನು, ಹಾಗೂ ಬುದ್ಧನನ್ನು ಪೂಜಿಸಲೇಬಾರದು ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳೂ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ವೈಷ್ಣವ ಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲಿದ್ದವು[45]. ಮತ್ತೊಬ್ಬ ರಾಮನಾದ 'ದಾಶರಥಿ ರಾಮ'ನ ಸಂಬಂಧಿಸಿ ನಮಗೆ ಗುಪ್ತ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸಿಗುವುದು ರಾಮಾಯಣದ ಆಧಾರವೊಂದೇ. ರಾಮಾಯಣಕ್ಕೆ ಮೂಲದಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳೂ ಇದ್ದಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ರಾಮ ವಿಷ್ಣುವಿನ ಅವತಾರವಾದ ನಂತರವೇ ಆತನ ಸಂಬಂಧಿಸಿ ಪೂಜಾ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಬೆಳೆದಿವೆ.[46] ವ್ಯಾಸ, ಧನ್ವಂತರಿ ಮುಂತಾದ ಪೌರಾಣಿಕ ಋಷಿಗಳೆಲ್ಲ ವಿಷ್ಣುವಿನ ಅವತಾರವಾಗಿರುವಾಗ ರಾಮಾಯಣದ ಉದಾತ್ತ ನಾಯಕ ಅವತಾರವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದರಲ್ಲಿ ಆಶ್ಚರ್ಯವಿಲ್ಲ.

ಈ ಎಲ್ಲ ದೇವತೆಗಳಿಗಿಂತಲೂ ವಿಷ್ಣುವಿನ ಅವತಾರ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧನನ್ನು ಹಾಗೂ ಜಿನನನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದ್ದು ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಬೌದ್ಧರು ಹಾಗೂ ಜೈನರು ಐತಿಹಾಸಿಕವಾಗಿ ತೀರ ಪ್ರಬಲ ಪಾಷಂಡ ಸಂಪ್ರದಾಯವಾಗಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಕಾಣಿಸಿದ್ದರು. ಇಂಥ ಒಂದು ಪಾಷಂಡ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಮೂಲಪುರುಷ, ಹಾಗೂ ವೈದಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆದ ಬುದ್ಧ ವಿಷ್ಣುವಿನ ದಶಾವತಾರಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾನ ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆ. ಇದು ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಮಗೊಂದು ಅಸಂಗತವಾಗಿ ತೋರಿದರೂ ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ವೈಷ್ಣವ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ವಾಸ್ತವ ಬೇರೆ ರೀತಿಯೇ ಇತ್ತು. 'ಬೌದ್ಧ' ಧರ್ಮವೊಂದೇ ಪಾಷಂಡ ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರಲಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಾರ್ಹ ವಿಷಯವಾಗಿದೆ. ಇಂಥ ಹಲವು ಪಾಷಂಡ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಒಂದು ಭಾಗವೇ ಆಗಿದ್ದವು. ವೈಷ್ಣವರಲ್ಲೇ ವೈಖ್ಯಾನಸರು ತಮ್ಮನ್ನು ವೈದಿಕರೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಿ 'ಪಂಚರಾತ್ರ' ಸಂಪ್ರದಾಯದವರನ್ನು ತಾಂತ್ರಿಕ ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸಿದ್ದರು[47]. ಪಂಚರಾತ್ರ, ಪಾಶುಪತ, ಕಾಪಾಲಿಕ, ಮುಂತಾದ ಶೈವ, ವೈಷ್ಣವ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಬೌದ್ಧ, ಜೈನ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳ ಜೊತೆಗೇ ಸೇರಿಸಿ 'ಪಾಷಂಡ' ಎಂದು ಕರೆಯುವ ಪೌರಾಣಿಕ ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು

---

44) ಇಂಥ ಕೆಲವು ಪುರಾಣಗಳು ಜಾನಪದ ವಿಶ್ವಕೋಶದಲ್ಲಿ ಪುಟ 1221ರಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿತವಾಗಿದೆ. ಪುರಾಣಗಳು ಭಾರ್ಗವ ರಾಮನನ್ನು ಸುಮ್ಮನೆ 'ರಾಮ' ಎಂದೂ ಕರೆಯುತ್ತವೆ. (ವಿಷ್ಣುವಿನ ದಶಾವತಾರದ ಕುರಿತಾದ ಶ್ಲೋಕ. 'ರಾಮೋ ರಾಮಶ್ಚ ಕೃಷ್ಣಶ್ಚ ಬುದ್ಧಃ ಕಲ್ಕಿ ತಥೈವ ಚ)

45) ಪಿ.ವಿ.ಕಾಣೆ, 1974, ಸಂಪುಟ 2 ಭಾಗ 2 ಪುಟ 720, ಅವರು ವೃದ್ಧಹಾರೀತ ಸಂಹಿತಾದಿಂದ ಉದ್ಧರಿಸುತ್ತಾರೆ. 'ನಾರ್ಚಯೇದ್ಭಾರ್ಗವಂ ಬುದ್ಧಂ ಸರ್ವತಾಪಿ ಚ ಕರ್ಮಸು.'

46) ಆರ್. ಬಿ. ಭಂಡಾರಕರ, 1982, ಪುಟ 65-66, ರಾಮನ ಸಂಬಂಧಿಸಿ ಪೂಜಾ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಹನ್ನೊಂದನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಬಂದಿರಬಹುದೆಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಪಡುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೂ ರಾಮ ವಿಷ್ಣುವಿನ ಅವತಾರ ಎಂದು ಕ್ರಿಸ್ತಶಕದ ಆದಿಯಲ್ಲೇ ಪರಿಗಣಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರಬಹುದೆಂಬುದು ಅವರ ಅಭಿಮತ.

47) ಎಸ್. ಕೆ. ರಾಮಚಂದ್ರರಾವ್, 1990 ಸಂಪುಟ 3, ಪುಟ 49. 'ವೈಖಾನಸವು ದ್ವಿಜರಿಂದ ವೈದಿಕ ಪದ್ಧತಿಯಲ್ಲಿ ಆಚರಿಸಲ್ಪಡುವ ಸಂಪ್ರದಾಯ. ಪಾಂಚರಾತ್ರವು ತಾಂತ್ರಿಕರ ಸಂಪ್ರದಾಯ. ಇವೆರಡೂ ಮುನಿಗಳಿಂದ ತಿಳಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಎರಡು ವೈಷ್ಣವ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು' ಎಂಬ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯನ್ನು ಲೇಖಕರು ಉಲ್ಲೇಖಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಈ ಹಿಂದೇ ಪರಿಶೀಲಿಸಿದ್ದೇವೆ[48]. ಈ 'ಪಾಷಂಡ' ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳೆಲ್ಲ ಮಧ್ಯಕಾಲದಲ್ಲಿ ರಾಜಾಶ್ರಯವನ್ನು ಹೊಂದಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ಥಾನಮಾನಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿ, ದೇವಾಲಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಬಲವಾಗಿದ್ದವು. ಇಂಥ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳೆಲ್ಲ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಆಚರಣೆಯೇ ವೈದಿಕಕ್ಕಿಂತ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಎಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ್ದವು. ಒಂದು ದೇವತಾರಾಧನಾ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ 'ಪಾಷಂಡ' ಎಂದು ಕರೆಯಲ್ಪಟ್ಟ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳೇ ಮೇಲುಗೈ ಸಾಧಿಸುತ್ತವೆ[49]. ವೈಷ್ಣವ ಸಂಪ್ರದಾಯ ವಿಷ್ಣುವನ್ನು ದೇವಲೋಕದ 'ಆದಿತತ್ವ' ವನ್ನಾಗಿ ಕಲ್ಪಿಸಿದಾಗ ಈ ಎಲ್ಲ 'ಪಾಷಂಡ' ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳ ದೇವತೆಗಳೂ ಅವನಿಂದ ಸೃಜಿಸಲ್ಪಟ್ಟದ್ದಕ್ಕೆ ಒಂದು ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ಬೆಳೆಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲದಿದ್ದಲ್ಲಿ 'ವಿಷ್ಣು'ವಿನಿಂದ ಹೊರಗೇ ಉಳಿಯುವ ಈ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ವಿಷ್ಣುವಿನ ಸರ್ವಶಕ್ತತೆಯನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತವೆ. ವೈಷ್ಣವ ಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲೇ ಇರಬಹುದಾದ ಇಂಥ 'ಪಾಷಂಡ' ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳನ್ನು ಹಾಗೂ ಅವೈಷ್ಣವ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳೆಲ್ಲವನ್ನೂ 'ವಿಷ್ಣುಮಾಯೆ' ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸಿದ್ದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಬಹುಶಃ ಒಂದು ರೀತಿಯ ಆಚರಣೆಯನ್ನೇ 'ಸರಿ' ಎಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡ ಒಂದು ಪ್ರಬಲ ಸಂಪ್ರದಾಯಕ್ಕೆ ಉಳಿದ ಶಾಸ್ತ್ರಬಾಹ್ಯ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಒಂದು ತಾತ್ವಿಕ ಗೊಂದಲವನ್ನುಂಟು ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಈ ಗೊಂದಲ ಮನುಷ್ಯರಿಗೆ ಅರ್ಥವಾಗದ ' ವಿಷ್ಣುಮಾಯೆ'ಯಾಗುತ್ತದೆ.

ಈ ವಿಷ್ಣುಮಾಯೆಗೆ ಪುರಾಣಗಳು ಒಂದು ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಸ್ಮಾರ್ತರ 'ಶಿಷ್ಟ' ಕಲ್ಪನೆಗೆ ಅನುಕೂಲವಾಗುವಂತೇ ಆರೋಪಿಸಿದ್ದನ್ನು ನೋಡಬಹುದು. ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿ "ಶಿವ ಮುಂತಾದ ದೇವತೆಗಳನ್ನು, ಬುದ್ಧ ಹಾಗೂ ಜಿನ ಮುಂತಾದ ಅಸುರರನ್ನು ವಿಷ್ಣುವೇ ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಜನರನ್ನು ಅವೈದಿಕ ಮಾರ್ಗದಿಂದ ದಾರಿತಪ್ಪಿಸುವುದೇ ವಿಷ್ಣುವಿನ ಉದ್ದೇಶ" ಎಂಬ ವಿವರಣೆ ಇದೆ[50]. ವಿಷ್ಣುಪುರಾಣ ಈ ಕುರಿತು ಇನ್ನೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸುತ್ತದೆ.[51] ಅದರ ಪ್ರಕಾರ 'ಅಸುರರ ಹಾವಳಿಯಿಂದಾಗಿ ಧರ್ಮ ಭೂಲೋಕದಲ್ಲಿ ಹಾಳಾಗುತ್ತಿರಲು ವಿಷ್ಣು ಅವರನ್ನು ನಾಶಗೈಯ್ಯಲು 'ಮಾಯಾಮೋಹ' ಎಂಬವನನ್ನು

---

48) ಈ ಲೇಖನದ ಮೊದಲನೆಯ ಭಾಗದ ಅಡಿಟಿಪ್ಪಣಿ 59ರಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಲಾಗಿದೆ. ಕೂರ್ಮ ಪುರಾಣದಲ್ಲಿ ಈ ಹೇಳಿಕೆ ಬರುತ್ತದೆ.

49) ದಕ್ಷಿಣ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಆಗಮಗಳು ಹಾಗೂ ಶಾಸನಗಳು ಇಂಥ ಅನೇಕ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳನ್ನು ' ಸಮಯ' ಎಂದು ಉಲ್ಲೇಖಿಸುತ್ತವೆ. ಬೌದ್ಧ, ಜೈನ, ಶೈವ, ಪಾಶುಪತ, ಕಾಪಾಲ, ಪಾಂಚರಾತ್ರ ಮುಂತಾದ 'ಸಮಯ'ಗಳ ಉಲ್ಲೇಖವೇ ನಮಗೆ ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಸಿಗುತ್ತದೆ. (ನೋಡಿ ಎಸ್. ಕೆ. ರಾಮಚಂದ್ರರಾವ್ 1989, ಸಂಪುಟ 2, ಪುಟ 5ರಿಂದ ಹಾಗೂ ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿ, 1966, ಪುಟ 67-172). ಇವು ಕರ್ನಾಟಕ ದೇವಾಲಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಬಲವಾಗಿದ್ದ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಎಂಬುದು ನಮಗೆ ಇತಿಹಾಸದಿಂದ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ.

50) ಪಿ.ವಿ.ಕಾಣೆ, 1982 ಸಂಪುಟ 5, ಭಾಗ 2, ಪುಟ 974, ವರಾಹಪುರಾಣದಲ್ಲಿ ಜನರನ್ನು ಅವೈದಿಕ ಮಾರ್ಗದಿಂದ ದಾರಿತಪ್ಪಿಸಲು ವಿಷ್ಣುವಿನಿಂದ ಶಿವನು ಸೃಷ್ಟಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ ಎಂಬುದಾಗಿ ಹೇಳಿದೆ. ಮತ್ಸ್ಯಪುರಾಣದಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧ ಹಾಗೂ ಜಿನ ಅಸುರರು ಎಂಬ ಹೇಳಿಕೆಯಿದೆ.

51) ಅದೇ. ಹಾಗೂ ಇಂಥ ಅನೇಕ ಪಾಠಗಳಿಗೆ ನೋಡಿ ಟಿ. ಎ. ಗೋಪಿನಾಥರಾವ್ 1985, ಸಂಪುಟ 1, ಭಾಗ, ಪುಟ 216-219.

ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆತ ನಗ್ನ ರೂಪದಲ್ಲಿದ್ದು ಕೇಶಮುಂಡನ ಮಾಡಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾನೆ. (ಇಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧ, ಜಿನ ಮೂರ್ತಿಗಳನ್ನು ಗಮನದಲ್ಲಿಡಲಾಗಿದೆ ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟ). ಆತ ಅಸುರರಲ್ಲಿ ಹೋಗಿ ಅವರಲ್ಲಿ ವೈದಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಅರ್ಥಹೀನತೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಉಪದೇಶಿಸುತ್ತಾನೆ. (ಇಲ್ಲಿ ಆತನ ಉಪದೇಶ ಲೋಕಾಯತ ಸಂಪ್ರದಾಯದವರ ವಾದಗಳೇ ಆಗಿವೆ ಎಂಬುದು ಆಸಕ್ತಿಪೂರ್ಣವಾಗಿದೆ). ಅಸುರರೆಲ್ಲ ಈ ರೀತಿ ನಗ್ನನಿಗೆ ಮರುಳಾಗಿ ವೈದಿಕ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಅವೈದಿಕ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಹಿಡಿಯುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ತಪಃಶಕ್ತಿಯೆಲ್ಲ ನಶಿಸಿ ಎಲ್ಲ ವಿನಾಶಹೊಂದುತ್ತಾರೆ. ನಗ್ನನ ಉಪದೇಶವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಲು ಅವರು ಅರ್ಹರಾದ್ದರಿಂದ ಅವರೆಲ್ಲ 'ಅರ್ಹತ'ರೆಂದು ಪ್ರಖ್ಯಾತರಾದರು. ಈ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ತುಳಿದವರೆಲ್ಲ ನಗ್ನರು (ಜೈನರು) ಹಾಗೂ ಬೌದ್ಧರು ಎಂದು ಕರೆಸಿಕೊಂಡರು. ಈ ರೀತಿಯ ನಿರೂಪಣೆ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಮತಾಂಧ ನಿರೂಪಣೆ ಒಂದು ಕಡೆಗಣಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ಬುದ್ಧಾವತಾರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿ ನಮಗೆ ಸಿಗುವ ನಿರೂಪಣೆ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಇಂಥವೇ. ಬುದ್ಧನನ್ನು 'ಮೋಹಾತ್ಮ' ಎಂದು ಉಳಿದ ಪುರಾಣಗಳೂ ಕರೆಯುತ್ತವೆ. ಆತನನ್ನು ಎಂದೂ ಪೂಜಿಸಲೇಬಾರದು ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಕೂಡ ಇದ್ದುದನ್ನು ಭಾರ್ಗವ ರಾಮನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನೋಡಿದ್ದೇವೆ. ಬುದ್ಧನನ್ನು ಚೋರ, ನಾಸ್ತಿಕ, ಅವನು ತಾನೇ ಅವೈದಿಕನಾಗಿ ದೇವತೆ ಹೇಗಾಗುತ್ತಾನೆ ಎಂಬೆಲ್ಲ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ನಾವು ವಿಭಿನ್ನ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ನೋಡುತ್ತೇವೆ[52]. ಈ ರೀತಿ ಬುದ್ಧಾವತಾರ ಒಂದು ' ನೆಗೆಟಿವ್' ಅವತಾರವಾಗಿ ವೈಷ್ಣವ ಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲಿ ಬಲಾತ್ಕಾರವಾಗಿ ನುಗ್ಗುತ್ತದೆ. ಬುದ್ಧ ದಶಾವತಾರ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತಾನೆ. ಪಾಷಂಡ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಲ್ಲೇ ಉಳಿದ ಜೈನ, ಬೌದ್ಧ ದೇವತೆಗಳು ಸಾಂಖ್ಯ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಕಪಿಲ ಇವರೆಲ್ಲ ಬುದ್ಧನಷ್ಟು ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿ ಅವತಾರ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲುವುದಿಲ್ಲ.

ವಿಷ್ಣುವಿನ ಅವತಾರ ಕಲ್ಪನೆ ಮಧ್ಯಕಾಲದಲ್ಲಿ ವಿವಿಧ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡು ಈ ರೀತಿ ನಿರ್ಮಾಣವಾಗುತ್ತಿದ್ದಾಗ ಸಂಸ್ಕೃತ ಪುರಾಣಗಳು ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುತ್ತ ನಡೆದವು. ಮಧ್ಯಕಾಲದ ನಂತರ ಈ ಅವತಾರಗಳ ಕಲ್ಪನೆ ಒಂದು ಸಿದ್ಧ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಮುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಅಷ್ಟರ ನಂತರ ಈ ಅವತಾರಗಳ ಜತೆ ಪ್ರಾದೇಶಿಕವಾಗಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತಿರುವ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖವಾದದ್ದು ವಿಠಲ ದೇವತೆ. ಮೂಲತಃ ಕ್ರಿಸ್ತಶಕ ಹನ್ನೊಂದನೆಯ ಶತಮಾನದ ನಂತರ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲಿ ಗೋಚರಿಸುವ ಈ ದೇವತೆ ಮೂಲತಃ ಗೋವಳರದ್ದು. ವಿಠಲ ದೇವತೆಯು ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಲಿತದಲ್ಲಿದ್ದದ್ದು ಶಾಸನಾಧಾರಗಳಿಂದ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಪಂಢರಪುರ ವಿಠಲ ಪೂಜೆಯ ಕೇಂದ್ರವಾಗಿ ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರದ ತುಂಬ ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಭಕ್ತಿ ಚಳವಳಿಯಲ್ಲಿ ಆತನ ಭಕ್ತರ

52) ಪಿ.ವಿ.ಕಾಣೆ, 1974, ಸಂಪುಟ 2, ಭಾಗ 2, ಪುಟ 721, ರಾಮಾಯಣದ ಅಯೋಧ್ಯಾ ಕಾಂಡದಿಂದ ಉದ್ಧರಿಸುತ್ತಾರೆ. 'ಯಥಾ ಚೋರಃ ಸ ತಥಾ ಹಿ ಬುದ್ಧಸ್ತಥಾಗತಂ ನಾಸ್ತಿಕಮತ್ರವಿದ್ಧಿ' ಇದೊಂದು ನಂತರ ಸೇರಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಭಾಗ ಎಂಬುದು ಕಾಣೆಯವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಕಾಣೆಯವರು ಇಂಥ ಅನೇಕ ಉಲ್ಲೇಖಗಳನ್ನು ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನೀಡುತ್ತಾರೆ.

ಪಂಥ ಬೆಳೆಯುತ್ತದೆ[53]. ವಿಠಲನನ್ನು ಕೃಷ್ಣನ ಜತೆ ಹಾಗೂ ಆತನ ಪತ್ನಿ ಪದೂಬಾಯಿಯನ್ನು ರುಕ್ಮಿಣಿಯ ಜತೆ ಗುರುತಿಸುವುದರಿಂದ ವಿಠಲ ವಿಷ್ಣುವಿನ ರೂಪವಾಗುತ್ತಾನೆ. ಪದೂಬಾಯಿ ಕೂಡ ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರದಲ್ಲಿ ಜನಪ್ರಿಯವಾದ ಗವಳಿ ದೇವತೆ. ಇಂದಿಗೂ ಕೂಡ ಪಂಢರಪುರದಲ್ಲಿ ಈ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ದೇವತೆಗಳು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿಯೇ ಪೂಜೆಗೊಳ್ಳುತ್ತಾರಂತೆ[54]. ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರದ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ವಿಠಲನಂತೇ ಮಧ್ಯಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಲಿತದಲ್ಲಿ ಬಂದ ದೇವತೆ ದತ್ತಾತ್ರೇಯ. ಈತ ಯತಿ ಗುರು ದೇವನಾಗಿದ್ದು ಆತನದೂ ಅವೈದಿಕ ಮೂಲವಿದೆ. ಆತನ ಮೂರ್ತಿಯಲ್ಲಿ ನಾಲ್ಕು ವೇದಗಳು ನಾಲ್ಕು ನಾಯಿಗಳ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಆತನನ್ನು ಹಿಂಬಾಲಿಸುವ ಚಿತ್ರಣವಿದೆ. ಈ ಯತಿ ಪಂಥ ನಾಥ ಪಂಥದಿಂದ, ಬೌದ್ಧ, ಜೈನ ಮುಂತಾದ 'ಪಾಷಂಡ' ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಿಂದ ಪ್ರಭಾವಿತವಾಗಿದೆ. ಈ ಕುರಿತು ಶಂ. ಬಾ. ಜೋಶಿಯವರು ವಿವರವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಾರೆ.[55] ಮುಸ್ಲಿಂ ಸೂಫಿ ಸಂಪ್ರದಾಯವೂ ಈ ಯತಿ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಜತೆ ಸೇರುವುದನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ದತ್ತಾತ್ರೇಯನನ್ನು ವಿಷ್ಣುವಿನ ಒಂದು ಅವತಾರ ಎಂದು ಕೆಲ ಪುರಾಣಗಳು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತವೆ. ನಾರಾಯಣನ ಮತ್ತೊಂದು ಈಚಿಗಿನ ರೂಪ ಎಂದರೆ 'ಸತ್ಯನಾರಾಯಣ'. ಇದೊಂದು ವ್ರತದ ರೂಪದಲ್ಲಿದೆ. 'ಸತ್ಯನಾರಾಯಣ' ಕಲ್ಪನೆ ಮೂಲತಃ 'ಸತ್ಯಪೀರ್' ಎಂಬ ಮುಸ್ಲಿಂ ಗುರುಪೂಜೆಯಿಂದ ಪುಟ್ಟಿದ್ದಾಗಿ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಮತ[56].

ದಕ್ಷಿಣದಲ್ಲಿ ವಿಷ್ಣುವಿನ ರೂಪಗಳೆಂದು ತೀರ ಜನಪ್ರಿಯವಾಗಿ ಪೂಜೆಗೊಳಪಡುವ ದೇವತೆಗಳೆಂದರೆ

---

53) ಅ) ಡಿ.ಡಿ.ಕೊಸಾಂಬಿ, 1962, ಪುಟ 33. ಜ್ಞಾನೇಶ್ವರನಿಂದ ಪ್ರಚಲಿತದಲ್ಲಿ ಬಂದ ವಾರಕರಿ ಪಂಥದವರು ಪ್ರತಿವರ್ಷ ಶ್ರಾವಣದಲ್ಲಿ ಪಂಢರಪುರ ಯಾತ್ರೆಯನ್ನು ನಡೆಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಯಾತ್ರೆಗೆ ಕೊಸಾಂಬಿಯವರು ಇತಿಹಾಸಪೂರ್ವ ಕಾಲದಿಂದ ನಡೆದು ಬಂದ ಆದಿ ಜನಾಂಗಗಳ ಅಲೆಮಾರಿ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಹಿನ್ನೆಲೆ ಇದೆ ಎಂದು ತರ್ಕಿಸುತ್ತಾರೆ. ಜೋಕಾ ಮೇಳಾ, ಏಕನಾಥ, ತುಕಾರಾಮ ಮುಂತಾದ ವಿಭಿನ್ನ ಜಾತಿಯ ಸಂತರು ಈ ಪಂಥದಲ್ಲಿ ಆಗಿಹೋಗಿದ್ದಾರೆ.

ಆ) ಶಂ. ಬಾ. ಜೋಶಿ, 1990, ಪುಟ 205ರಿಂದ ವಾರ್ಕರಿ ಪಂಥ ಮೂಲತಃ ವರ್ಣಾಶ್ರಮ ಧರ್ಮವನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಚೌಕಟ್ಟಿನಿಂದ ಹೊರಗೆ ಬೆಳೆದ ಒಂದು ಪಂಥ. ಇದಕ್ಕೆ ರಾಮದಾಸರಂಥ ಸಂತರಿಂದ ವಿರೋಧ ವ್ಯಕ್ತವಾದದ್ದನ್ನು ಲೇಖಕರು ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಾರೆ. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ವಿಠಲ ಅಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರತೀಕವಾಗಿಯೇ ಮಹತ್ವ ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆ.

54) ಗುಂಥೆರ್ ಸೊಂಥೈಮರ್, 1989, ಪುಟ 47-48 ಹಾಗೂ 70. ಈಗ ಗವಳಿಗಳೆಲ್ಲ ಮರಾಠ ಜಾತಿಯವರಾಗಿ, ಅವರ ಜ್ಞಾನ ಕೂಡ ಭಕ್ತಿಪಂಥದಿಂದ ಪ್ರಭಾವಿತವಾಗಿ ಸಂಸ್ಕೃತ ಪುರಾಣಗಳನ್ನಾಧರಿಸಿ ಅವರ ಪುರಾಣಗಳೂ ಬೆಳೆಯುತ್ತಿರುವುದಾಗಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸುತ್ತಾರೆ.

55) ಶಂ. ಬಾ. ಜೋಶಿ , 1990, ಪುಟ 181ರಿಂದ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆ ದತ್ತಾತ್ರೇಯನಿಗಿದ್ದುದರಿಂದ ಮುಸಲ್ಮಾನರಲ್ಲೂ ದತ್ತ ಭಕ್ತರು ನಿರ್ಮಾಣವಾಗುತ್ತಾರೆ. ಲೇಖಕರು ಬಾಬಾಬುಡನಗಿರಿಯ ದತ್ತ ಕ್ಷೇತ್ರವನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ರೀತಿ ಅವೈದಿಕ 'ದತ್ತ' ನಂತರ ವೈದಿಕ ಮಾರ್ಗದವರಿಂದಲೂ ಭಕ್ತರನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆ.

56) ಪಿ. ವಿ. ಕಾಣೆ, ಸಂಪುಟ 5, ಭಾಗ 1, ಪುಟ 437, ಶ್ರೀ ಎಮ್. ಎಮ್. ಹರಿಪ್ರಸಾದಶಾಸ್ತ್ರಿಯವರ ಸಂಶೋಧನೆಯನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸುತ್ತಾರೆ. ಬಂಗಾಲದಲ್ಲಿ ಇದು 'ಸತ್ಯಪೀರೇರ್ ಪೂಜಾ' ಎಂದು ಪ್ರಚಲಿತದಲ್ಲಿದೆಯಂತೆ. 'ಶಿರ್ನಿ' ಎಂಬ ತಿಂಡಿಯನ್ನು ಸತ್ಯಪೀರನಿಗೆ ಸಲ್ಲಿಸುವ ಮುಸ್ಲಿಂ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಹಿಂದೂಗಳಲ್ಲಿ 'ಪ್ರಸಾದ'ದ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಬಂದಿದೆ ಎಂಬುದು ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ.

ವೆಂಕಟೇಶ ಹಾಗೂ ರಂಗನಾಥ. ಇವೆರಡೂ ವಿಜಯನಗರ ಕಾಲದ ನಂತರ ಪ್ರಬಲವಾದ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು. ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಇವರ ಉಲ್ಲೇಖ ಸಿಗುವುದಿಲ್ಲ. ವೆಂಕಟೇಶ 'ತಿರುವೆಂಗಳ' ಅಥವಾ 'ವೆಂಕಟಗಿರಿ'ಯ ದೇವತೆಯಾಗಿ ಮೂಲತಃ ಪೂಜೆಗೊಳಪಡುತ್ತಿದ್ದ. ಈ ರೀತಿ ಆತನದೂ ಮೂಲದಲ್ಲಿ ಅವೈದಿಕ ರೂಪವೇ. ಈಗ ತಿರುಪತಿಯಲ್ಲಿ ಕವಚದ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಮೂರ್ತಿ ಯಾವ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ವೈಷ್ಣವ, ಶೈವ ಮೂರ್ತಿ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ರಾಮಾನುಜಾಚಾರ್ಯರ ಕಾಲಕ್ಕೂ ಮೊದಲೇ ಈ ಮೂರ್ತಿಗೆ ವೈಷ್ಣವ ದೀಕ್ಷೆಯಾದದ್ದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ.[57]

ಶಿವ:

ಶೈವ ಪೂಜಾರಾಧನಾ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಶಿವನನ್ನು ಪರಮ ನಿಯಾಮಕನನ್ನಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ. ಐದು ಕಾರ್ಯಗಳಾದ (ಪಂಚಕೃತ್ಯ) ಸೃಷ್ಟಿ, ಸ್ಥಿತಿ, ಪ್ರಳಯ, ಅನುಗ್ರಹ, ತಿರೋಭಾವ (ಗುಪ್ತವಾಗಿ ಇರುವಂಥದು) ಇವುಗಳನ್ನು ಶಿವನಿಗೆ ಆರೋಪಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಶಿವನ ಈ ಎಲ್ಲ ಲಕ್ಷಣಗಳು ರುದ್ರ-ಶಿವ ಕಲ್ಪನೆಯವು (ಅಂದರೆ ರುದ್ರರೂಪ ಹಾಗೂ ಮಂಗಳ ರೂಪ ಸೇರಿದ್ದು.) ಈ ರುದ್ರ-ಶಿವ ದೇವತೆಗಳ ಸಮ್ಮಿಳನ ವೇದೋತ್ತರ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ. ಋಗ್ವೇದದಲ್ಲಿ ರುದ್ರ ಘೋರ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತಾನೆ.[58] ಅವನನ್ನು ರಾಕ್ಷಸ ಹಾಗೂ ಅಸುರರ ಜತೆ ಪರಿಗಣಿಸಲಾಗಿದೆ. ಆತ ಯಜ್ಞವನ್ನು ಹಾಳುಮಾಡುವವ ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯಿಂದ ಆತನನ್ನು ಯಜ್ಞದಿಂದ ಹೊರಗಿಡಲಾಗಿತ್ತು.[59] ಆತನ ಜಟೆ, ಚರ್ಮವಸನ, ಕಾಡುರೂಪ ಇವೆಲ್ಲ ನಂತರದ ಶಿವನ ಮೂರ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಇರುತ್ತವೆ. ವೈದಿಕ ಹಾಗೂ ವೇದೋತ್ತರ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಆತ ಪಶು, ಗಿರಿ, ವನ, ವೃಕ್ಷ, ಪಥ, ಕೃಷಿಕ್ಷೇತ್ರ ಮುಂತಾದವುಗಳ ರಕ್ಷಕ ದೇವತೆಯಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಈ ರುದ್ರ ಕಲ್ಪನೆ ಅಸಂಖ್ಯ ಅವೈದಿಕ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ವ್ಯಾಪಿಸುತ್ತ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಅವನನ್ನು 'ಗಣಪತಿ' 'ಏಕತ್ರಾತ್ಯ'

---

57) ಟಿ. ಎ. ಗೋಪಿನಾಥರಾವ್, 1981, ಸಂಪುಟ 1, ಭಾಗ 1, ಪುಟ. 270, ರಾಮಾನುಜಾಚಾರ್ಯರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಶೈವರು ಅದು ತಮ್ಮ ದೇವರೆಂದು ಆಕ್ರಮಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ್ದರಂತೆ. ರಾಮಾನುಜರು ಅದನ್ನು ವೈಷ್ಣವರಿಗೇ ಕೊಡಿಸಿದರಂತೆ. ಈ ದೇವಾಲಯ ಪರ್ವತದ ಮೇಲೆ ಇದ್ದುದರಿಂದ, ದಕ್ಷಿಣಭಾರತದಲ್ಲಿ ತೀರ ಪ್ರಾಚೀನ ಮುರುಗನ್ ದೇವತೆಯ ಮಂದಿರಗಳೆಲ್ಲ ಪರ್ವತಗಳ ಮೇಲೆ ಇರುತ್ತಿದ್ದುದರಿಂದ, ವೆಂಕಟೇಶ್ವರ ಮೂಲದಲ್ಲಿ 'ಮುರುಗನ್' ದೇವತೆ ಎಂಬ ವಾದಗಳೂ ಇವೆ.

58) ಆರ್. ಬಿ. ಭಂಡಾರಕರ, 1982, ಪುಟ 145-151: ಆತನನ್ನು ಮಕ್ಕಳನ್ನು, ಪಶುಗಳನ್ನು ಕೊಲ್ಲದಂತೆ, ಮನೆಗಳನ್ನು ಹಾಳುಮಾಡದಂತೆ ಪ್ರಾರ್ಥಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದರು. ಆತ ಒಂದು ಮಹಾರೋಗ ಎಂಬಂತೆ ನೋಡಿ, ರೋಗಗಳನ್ನು ಆತನೇ ತಡೆಯುವವನೆಂದು ನಂಬಿದ್ದರಿಂದ ರುದ್ರ ಔಷಧಿಗಳ ಒಡೆಯ ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯೂ ಬೆಳೆಯುತ್ತದೆ. ಬಹುಶಃ 'ರುದ್ರ' ಅವೈದಿಕ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಸೂಚಿಸುವ ಹೆಸರು. ಏಕೆಂದರೆ ನಮಗೆ ಬಹಳ ರುದ್ರರು ಇದ್ದ ಸೂಚನೆ ಸಿಗುತ್ತದೆ. ಅವರನ್ನು 'ಗಣಪತಿ' (ಗಣಗಳ ಒಡೆಯರು) ಎಂದೂ ಕರೆಯಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಅಥರ್ವವೇದದ ತಾಂತ್ರಿಕ ಆಚರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ರುದ್ರನ ದೈವತ್ವ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ.

59) ಆಲ್ಫ್ರೆಡ್ ಹಿಲೆಬ್ರ್ಯಾಂಟ್, 1981, ಪುಟ 273, ರುದ್ರ ತನ್ನ ಬಾಣದಿಂದ ಯಜ್ಞವನ್ನು ಭೇದಿಸಿದ ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯಿಂದ ಆತನನ್ನು ಯಜ್ಞದಿಂದ ಹೊರಗಿಡಲಾಗಿತ್ತು. ಯಜ್ಞದ ಅಂತ್ಯದಲ್ಲಿ ಉಳಿಯುವ ಉಚ್ಛಿಷ್ಟದಿಂದಲೇ ಆತ ತೃಪ್ತನಾಗುತ್ತಾನೆ ಎಂಬ ಹೇಳಿಕೆಗಳೂ ಇವೆ.

ಮುಂತಾಗಿ ವೈದಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಕರೆದದ್ದು ಆತನ ಅವೈದಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ವೇದೋತ್ತರ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ರುದ್ರ ಶಿವನಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆ ಹೊಂದುವುದನ್ನು ನೋಡಬಹುದು. ಆತನನ್ನು ಶಿವ, ಈಶಾನ, ಮಹೇಶ್ವರ, ಶರ್ವ, ಭವ, ಪಶುಪತಿ ಎಂದೆಲ್ಲ ಸಂಬೋಧಿಸುವುದನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಹೀಗೆ ಅಸಂಖ್ಯ ಅವೈದಿಕ ದೇವತೆಗಳು ಶಿವನ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಅಂತರ್ಗತವಾಗುತ್ತವೆ.

ಜೊತೆಗೇ ರುದ್ರ ಶಿವನಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆ ಹೊಂದುವುದು ಒಂದು ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಾದ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಬದಲಾವಣೆಯೂ ಆಗಿದೆ. ಇದು ಅನ್ಯ ದೇವತಾ ಕಲ್ಪನೆಯ ಋಣಾತ್ಮಕ ಹಾಗೂ ಧನಾತ್ಮಕ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳಲ್ಲಿಯ ವ್ಯತ್ಯಾಸ. ಈ ರೀತಿ ದೇವತೆ ಧನಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಬೆಳೆಯುವಲ್ಲಿ ಬಹುಶಃ ಅವೈದಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಪ್ರಾಬಲ್ಯ ಕಾರಣವಾಗಿರಬಹುದು. ವೈದಿಕ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಸಂಪ್ರದಾಯ ನಂತರ ಈ ರುದ್ರ-ಶಿವ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಜೊತೆ ಸಂಸರ್ಗ ಹೊಂದಿ, ರುದ್ರ ಶಿವನ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಧನಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಬೆಳೆಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಸಿದ್ಧವಾದ ನಂತರದ ಶಿವ ವೈದಿಕ ದೇವಲೋಕದ, ಸ್ಮಾರ್ತ ಧರ್ಮದ ರಕ್ಷಕನಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆ ಹೊಂದುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಶೈವ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಇತಿಹಾಸದುದ್ದಕ್ಕೂ ಅವೈದಿಕ ಹಾಗೂ ವೇದ ವಿರೋಧಿ ಅಂಶವನ್ನು ಪ್ರಬಲವಾಗಿ ಉಳಿಸಿಕೊಂಡು, ಆ ಕುರಿತ ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಳವಳಿಗಳಿಗೆ ಒಂದು ತಾತ್ವಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯನ್ನು ಒದಗಿಸಿದ್ದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಬಹುಶಃ ವೈಷ್ಣವ ಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲಿ ಮಧ್ಯಕಾಲದ ಸ್ಮಾರ್ತ ಹಾಗೂ ವೈದಿಕ ಅಂಶಗಳು ಪ್ರಬಲವಾದರೆ, ಶೈವ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ತೀರ ಬಲವತ್ತರವಾಗಿ ಇದ್ದ ಅವೈದಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳನ್ನು ತನ್ನಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸಿಕೊಂಡು ಬೆಳೆಯುತ್ತದೆ. ಅದೇ ರೀತಿ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಶಿವನ ಮೂರ್ತಿಯನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವ ರೀತಿ ಕೂಡ ವಿಷ್ಣು, ಸೂರ್ಯ ಹಾಗೂ ಇತರ ದೇವತೆಗಳದ್ದಕ್ಕಿಂತ ತೀರ ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ವಿಷ್ಣು ಯಾವಾಗಲೂ ಕಿರೀಟಧಾರಿಯಾಗಿ ರಾಜವೇಷದಲ್ಲಿದ್ದರೆ ಶಿವ ಜಟಾಧಾರಿಯಾಗಿ, ಚರ್ಮವನ್ನು ಧರಿಸಿ ಗುಡ್ಡಗಾಡಿನ ಸಂಕೇತವಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ವೈಷ್ಣವರಂತೆ ಶೈವ ಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲಿ ಬೌದ್ಧ ಜೈನರಾದಿಯಾಗಿ ಎಲ್ಲರನ್ನೂ ಒಳಗೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ನಾವು ನೋಡುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಸ್ಥಾನಿಕ ಅವೈದಿಕ ಪಂಥಗಳನ್ನು ಹಾಗೂ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಶೈವ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಒಳಗೊಂಡ ವೈಷ್ಣವ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಒಳಗೊಂಡಿಲ್ಲ. ಶೈವ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಪ್ರಾಬಲ್ಯಕ್ಕೆ ಬಂದಾಗಿನಿಂದಲೂ ಇಂಥ ಅವೈದಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳೇ ಅದರಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿವೆ. ಕ್ರಿಸ್ತಶಕ ಪೂರ್ವದಿಂದಲೇ ಮಾಹೇಶ್ವರ ಅಥವಾ ಪಾಶುಪಥ ಪಂಥಗಳು, ಕ್ರಿಸ್ತಶಕ ನಂತರ ಲಕುಲೀಶ, ಕಾಪಾಲಿಕ, ಕಾಳಾಮುಖ ಹಾಗೂ ಇವುಗಳ ಉಪವಿಭಾಗಗಳು ಶೈವ ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ಹಾಗೂ ಪುರಾಣವನ್ನು ರೂಪಿಸಿದ್ದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಶೈವ ಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲಿ ಇಂಥ ಅವೈದಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳ ಜೊತೆಗೇ ವೈದಿಕ ಮೂಲವನ್ನು ಆರೋಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ 'ಶೈವ ಸಿದ್ಧಾಂತ' ಕೂಡ ಬೆಳೆಯುತ್ತದೆ. ಶೈವ ಸಿದ್ಧಾಂತಿಗಳು ಇಂಥ ಅವೈದಿಕ ಆಚಾರಗಳನ್ನು 'ಶೈವ ಬಾಹ್ಯ' ಎಂದು ಖಂಡಿಸುತ್ತಾರೆ[60].

---

60) ಎಸ್. ಕೆ. ರಾಮಚಂದ್ರರಾವ್, 1989, ಸಂಪುಟ 2, ಪುಟ 37, 'ಶೈವಸಿದ್ಧಾಂತವೊಂದೇ ಶಾಸ್ತ್ರವಿಹಿತ ಆಚಾರ ಹಾಗೂ ವೈದಿಕಾಚಾರ. ಉಳಿದ ವಾಮ, ದಕ್ಷಿಣ, ಮಿಶ್ರ ಮುಂತಾದ ಆಚಾರಗಳೆಲ್ಲ ಶೈವಬಾಹ್ಯ ಹಾಗೂ ಅವು ಶೈವರಲ್ಲಿ ಪೂಜನೀಯ ಅಲ್ಲ' ಎಂಬ ಕಾಮಿಕಾಗಮದಲ್ಲಿನ ಹೇಳಿಕೆಯನ್ನು ಉದ್ಧರಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಹಾಗೂ ಇಂಥ ಅವೈದಿಕ ಆಚಾರಗಳು ಏಕೆ ಹುಟ್ಟಿದವೆನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಪುರಾಣಗಳೂ ಬೆಳೆಯುತ್ತವೆ[61]. ಶೈವಾಗಮಗಳ ಆಚಾರವನ್ನು ಕ್ರಿಸ್ತಶಕ ಹದಿಮೂರನೆಯ ಶತಮಾನದ ನಂತರ ವೇದಗಳಷ್ಟೇ ಮಹತ್ವದವು ಎಂದು ವೈದಿಕ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ.[62] ಆದರೆ ಶೈವ ಮೂರ್ತಿಶಾಸ್ತ್ರ ನಮಗೆ ಶೈವ ಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲಿ ಅವೈದಿಕ ಆಚರಣೆಯೇ ಪ್ರಬಲವಾಗಿದ್ದುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಅವೈದಿಕ ಪಂಥಗಳೇ ಮಧ್ಯಕಾಲದ ಶೈವ ದೇವಾಲಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಪೋಷಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದವು. ಅದರಲ್ಲಿ ಕಾಳಾಮುಖ ಪಂಥ ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಶಿವಮೊಗ್ಗ ಹಾಗೂ ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದ ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸಂಘ ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ಬೆಳೆಸಿ ಜೈನ ಸಂಘಗಳನ್ನು ಹಿಮ್ಮೆಟ್ಟಿಸುತ್ತದೆ.[63]

ಶೈವ ಮೂರ್ತಿಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಈ ರೀತಿಯ ವೈದಿಕ ಹಾಗೂ ವೇದ ವಿರೋಧಿ ಅಂಶಗಳೆರಡೂ ಸಂಮಿಶ್ರವಾಗಿವೆ. ಗುಪ್ತೋತ್ತರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸಾಧಾರಣವಾಗಿ ನಮಗೆ ಸಿಗುವ ಶಿವನ ಮೂರ್ತಿಗಳೆಲ್ಲ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲೇ ಬರುತ್ತವೆ. ಆತನ 'ಅಂಧಕಾಸುರ ವಧೆ' ಮೂರ್ತಿ (ಶಿವನು ಅಂಧಕಾಸುರನ ವಧೆ ಮಾಡುತ್ತಿರುವುದು), 'ಗಜಾಸುರ ವಧೆ' ಮೂರ್ತಿ (ಶಿವನು ಗಜಾಸುರನ ಸಂಹಾರ ಮಾಡಿದ್ದು) 'ತ್ರಿಪುರಾಂತಕ ಮೂರ್ತಿ' (ಶಿವನು ಅಸುರರ ಮೂರು ಪುರಗಳನ್ನು ಒಂದೇ ಬಾಣದಲ್ಲಿ ನಾಶಮಾಡಿದ್ದು), 'ರಾವಣಾನುಗ್ರಹ ಮೂರ್ತಿ' (ಶಿವನು ರಾವಣನ ಗರ್ವಭಂಗ ಮಾಡಿದ್ದು) ಇವೆಲ್ಲ ಒಂದಲ್ಲಾ ಒಂದು ದುಷ್ಟಶಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಮರ್ದಿಸುವ ಅಥವಾ 'ಧರ್ಮ'ವನ್ನು ಕಾಯುವ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತವೆ.[64] ಶಿವನ 'ನೃತ್ಯಮೂರ್ತಿ', 'ಕಾಲಾರಿ' (ಯಮನನ್ನು ಹಿಮ್ಮೆಟ್ಟಿಸುವುದು) ಮೂರ್ತಿ,

---

61) ಟಿ. ಎ. ಗೋಪಿನಾಥರಾವ್. 1985, ಸಂಪುಟ 2, ಭಾಗ 1, ಪುಟ 2ರಿಂದ. ಗೌತಮ ಮಹರ್ಷಿ ತನ್ನನ್ನು ಮೋಸ ಮಾಡಿದ ಋಷಿಗಳಿಗೆ 'ನೀವೆಲ್ಲ ವೇದಬಾಹ್ಯರಾಗಿ' ಎಂದು ಶಾಪ ಕೊಡುತ್ತಾನಂತೆ. ಹೀಗೆ ವೇದಬಾಹ್ಯರಾದರೂ ಅವರೆಲ್ಲ ಭಕ್ತಿಯ ಮೂಲಕ ಸ್ವರ್ಗ ಪಡೆಯಬಹುದು ಎಂಬ ಉಃಶಾಪವನ್ನು ನೀಡಿದನಂತೆ. ಇಂಥ ಶಾಪಗ್ರಸ್ತರು ಅವೈದಿಕ ಪಂಥಗಳಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿದರು. ಶಿವ ಅವರ ಭಕ್ತಿಗೆ ಸಂಪ್ರೀತನಾಗಿ ಅವರಿಗೆ ಕೆಲ ವೈದಿಕ ಅಂಶಗಳೂ ಇರುವ ಪಾಶುಪತ ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ನೀಡಿದನಂತೆ. ಈ ಪುರಾಣಕಥೆಯ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಟಿ. ಎ. ಗೋಪಿನಾಥರಾವ್ ಅವರು 'ಪಾಶುಪತ ಹಾಗೂ ಇತರ ಅವೈದಿಕ ಪಂಥಗಳ ಅನುಯಾಯಿಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು ಮೂಲತಃ ವೈದಿಕರಾಗಿದ್ದು ನಂತರ ಅವೈದಿಕ ಸಂಪ್ರಧಾಯವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿರಬೇಕೆಂದು' ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಪಡುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಈ ಪುರಾಣಕಥೆ ಅವೈದಿಕ ಪಂಥಗಳಿಗೆ ಒಂದು ವೈದಿಕ ಮೂಲವನ್ನು ಆರೋಪಿಸಲು ಸೃಷ್ಟಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದು ಎಂಬುದೇ ಹೆಚ್ಚು ಸೂಕ್ತವಾಗಿ ತೋರುತ್ತದೆ.

62) ಅದೇ. ಪುಟ 7-9. ವೇದಾಂತಿಗಳು ಆಗಮಾಂತ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವುದು ಹದಿನಾರನೆಯ ಶತಮಾನದ ನಂತರ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ.

63) ಆರ್.ಎನ್.ನಂದಿ, 1984, ಪುಟ 190-202. ಕಾಳಾಮುಖರ 'ಸಂಘ' ನಂತರದ ವೀರಶೈವರ ಮಠ ಸಂಪ್ರದಾಯಕ್ಕೆಡೆಮಾಡಿಕೊಟ್ಟಿತು ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾರೆ. ಕಾಳಾಮುಖರು ಜೈನ ಸಂಘಟನೆಗೆ ಪ್ರತಿಯಾಗಿ ತಮ್ಮ ಸಂಘರ್ಷಗಳನ್ನು ಬೆಳೆಸಿ, ಕಾಳಾಮುಖ ಗುರುಗಳು ರಾಜಗುರುಗಳ ಸ್ಥಾನ ಪಡೆಯುತ್ತಾರೆ.

64) ಅಂಧಕಾಸುರ, ಗಜಾಸುರ, ತಾರಕಾಸುರ ಮುಂತಾದ ಅಸುರರು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಧರ್ಮವನ್ನು ವಿನಾಶಗೈಯುತ್ತಿರುವಾಗ ಉಳಿದ ದೇವತೆಗಳೆಲ್ಲ ಸೇರಿ ಶಿವನ ಮೂಲಕ ಅವರ ಸಂಹಾರ ಮಾಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ವಿವರಗಳಿಗೆ ನೋಡಿ ಟಿ.ಎ.ಗೋಪಿನಾಥರಾವ್, ಮೇಲೆ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ್ದು, ಪುಟ 165 ರಿಂದ ಹಾಗೂ ಜೆ.ಎನ್.ಬ್ಯಾನರ್ಜಿ, 1974, ಪುಟ 470ರಿಂದ. ಶಿವನ ಎಲ್ಲ ಥರದ ಮೂರ್ತಿಗಳಿಗೂ ಈ ಲೇಖಕರು ವಿವರಗಳನ್ನು ಒದಗಿಸುತ್ತಾರೆ.

'ಗಂಗಾಧರ ಮೂರ್ತಿ' (ಗಂಗೆಯನ್ನು ಜಟೆಯಲ್ಲಿ ಹಿಡಿಯುವುದು), ಹಾಗೂ ಕಲ್ಯಾಣ ಸುಂದರ ಮೂರ್ತಿ (ಗಿರಿಜಾ ಕಲ್ಯಾಣದ ದೃಶ್ಯ) ಇವು ಕೂಡ ಇದೇ ರೀತಿ ಒಂದು ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಪುರಾಣದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿವೆ.[65]

ಸಾಧಾರಣ ಹತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ನಂತರ ಈ ಮೇಲೆ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ ಶೈವ ಮೂರ್ತಿಗಳ ಜೊತೆಗೇ, ಅವಕ್ಕಿಂತಲೂ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಭೈರವ, ವೀರಭದ್ರ, ಭಿಕ್ಷಾಟನಮೂರ್ತಿ ಮುಂತಾದವು ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿ ಸಿಗತೊಡಗುತ್ತವೆ. ಈ ಮೂರ್ತಿಗಳು ವೈದಿಕ ಆಚರಣೆ ಹಾಗೂ ವೈದಿಕ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ದೇವತೆಗಳ ವಿರೋಧೀ ಪ್ರತೀಕಗಳಾಗುತ್ತವೆ. ವೀರಭದ್ರ ಮೂರ್ತಿ 'ದಕ್ಷಯಜ್ಞ'ದಲ್ಲಿ ಶಿವ ಸೃಜಿಸಿದ ಘೋರ ಮೂರ್ತಿ, ದಕ್ಷಯಜ್ಞ ಕಥೆ ಬಹುಶಃ ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತ ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲೇ ತೀರ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಕಥೆ. ದಕ್ಷಯಜ್ಞಕ್ಕೆ ಮೊದಲು ಋಗ್ವೇದದಲ್ಲೇ ರುದ್ರನನ್ನು ಯಜ್ಞದಿಂದ ಹೊರಗಿಟ್ಟ ಉಲ್ಲೇಖವಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಈ ಮೊದಲೇ ನೋಡಿದ್ದೇವೆ.[66] ಬಹುಶಃ ವೈದಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯಕ್ಕೆ ಕೊನೆಗೂ ನಿರೂಪಿಸಲಾಗದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೈರುಧ್ಯವಾಗಿ ರುದ್ರ- ಶಿವ ಉಳಿಯುತ್ತಾನೆ. ಕ್ರಿಸ್ತಶಕಾನಂತರ ಶೈವ ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಆಕಾರ ತಳೆಯುವ ದಕ್ಷಯಜ್ಞ ಈ ವೈರುಧ್ಯದ ಒಂದು ಬೆಳವಣಿಗೆಯಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಶಿವ ತನ್ನನ್ನು ಆಹ್ವಾನಿಸದ ಯಜ್ಞವನ್ನು ನಾಶಮಾಡಿ ವಿಜಯ ಸಾಧಿಸುತ್ತಾನೆ.[67] ಮತ್ತೆ ಆ ಕಾರ್ಯಕ್ಕೆಂದು ಶಿವ ಸೃಜಿಸಿದ ವೀರಭದ್ರ ಹನ್ನೆರಡನೆಯ

---

65) ನೃತ್ಯಮೂರ್ತಿ ಅಥವಾ ನಟರಾಜ ಶಿವನ ಮೂರ್ತಿಗಳಲ್ಲೇ ಅತೀ ಜನಪ್ರಿಯ ಮೂರ್ತಿ. ಮಧ್ಯಕಾಲದಲ್ಲಿ ಈ ಮೂರ್ತಿ ತೀರ ಸಾಂಕೇತಿಕ ಪುರಾಣಗಳನ್ನು ಬೆಳೆಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಮೂಲತಃ ಶಿವ ಇಲ್ಲಿ ಅಪಸ್ಮಾರ ಪುರುಷ (ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸಂಕೇತಿಸುವ ಒಂದು ನಾಗದೇವತೆ)ನನ್ನು ತುಳಿಯುತ್ತಿರುವ ಚಿತ್ರ ಇರುತ್ತದೆ. ಶಿವ 'ಕಾಲ'ನನ್ನು ಗೆಲ್ಲುವ ಅಂಶವನ್ನು 'ಕಾಲಾರಿ' ಮೂರ್ತಿಯಲ್ಲೂ ನೋಡಬಹುದು. (ಇಲ್ಲಿ ಶಿವ ಯಮನನ್ನು ಓಡಿಸಿ ತನ್ನ ಭಕ್ತ ಮಾರ್ಕಂಡೇಯನನ್ನು ರಕ್ಷಿಸುವ ಚಿತ್ರವಿದೆ). ಶಿವನ 'ಮಹಾಕಾಲ' ಅಂಶವನ್ನು ಈ ಮೂರ್ತಿ ಸಂಕೇತಿಸುತ್ತದೆ. (ನೋಡಿ ಎಚ್. ಝಿಮ್ಮರ್ 1990, ಪುಟ 152-155 ಹಾಗೂ 167) ಡಿ. ಡಿ. ಕೊಸಾಂಬಿಯವರು ಈ ನೃತ್ಯಮೂರ್ತಿಗಳಿಗೆ ಒಂದು ಬುಡಕಟ್ಟಿನ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿದೆ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. (ನೋಡಿ 1962, ಪುಟ 4-5. ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳ ಮಾಂತ್ರಿಕನ ನೃತ್ಯದ ಅಂಶ ನಟರಾಜನಲ್ಲಿದೆ ಎಂಬುದು ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ).

66) ಇದೇ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಅಡಿಟಿಪ್ಪಣಿ 59 ನೋಡಿ.

67) ದಕ್ಷನು ಬ್ರಹ್ಮ ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ ಒಬ್ಬ ಪ್ರಜಾಪತಿ. ಆತ ದೇವಸಭೆಯಲ್ಲಿ ಶಿವ ತನ್ನನ್ನು ಗೌರವಿಸಲಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಶಿವನನ್ನು ಆಹ್ವಾನಿಸದೇ ಯಾಗವೊಂದನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಶಿವನ ಪತ್ನಿ ಸತಿ ಅಲ್ಲಿಗೆ ಹೋಗಿ ಅಪಮಾನಿತಳಾಗಿ ಯಜ್ಞಕುಂಡದಲ್ಲಿ ಬಿದ್ದು ಸಾಯುತ್ತಾಳೆ. ಶಿವ ಈ ವಿಚಾರ ತಿಳಿದು ವೀರಭದ್ರನನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿ ಸಮಸ್ತ ಗಣಗಳನ್ನು ಅವನ ಮುಂದಾಳುತ್ವದಲ್ಲಿ ಕಳುಹಿಸಿ ಯಜ್ಞವನ್ನು ಧ್ವಂಸಮಾಡಿ ದಕ್ಷನ ಶಿರಚ್ಛೇದ ಮಾಡಿಸುತ್ತಾನೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಪೌರಾಣಿಕ ಕಥೆ ನಂತರದ ಬೆಳವಣಿಗೆ. ಇಲ್ಲಿ ದಕ್ಷ ಶಿವನನ್ನು ಆಹ್ವಾನಿಸದಿದ್ದುದಕ್ಕೆ ವೈದಿಕ ಯಜ್ಞದಲ್ಲಿ ರುದ್ರನಿಗೆ ಹವಿಸ್ಸನ್ನು ಅರ್ಪಿಸುವ ರೂಢಿ ಇಲ್ಲದಿದ್ದುದೇ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿ ದಕ್ಷಯಜ್ಞದ ತೀರ ಪ್ರಾಚೀನ ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಅಲ್ಲಿ ದಕ್ಷ ಶಿವನನ್ನು ಹೀನದೇವತೆ ಎಂದು ಆತನನ್ನು ಯಜ್ಞದಿಂದ ಹೊರಗಿಟ್ಟಿದ್ದಾಗಿ ಕಾರಣ ನೀಡುತ್ತಾನೆ. ಶಿವನೂ ಕೂಡ ಉಮಾಳಿಗೆ "ಯಜ್ಞದಲ್ಲಿ ನನಗೆ ಹವಿಸ್ಸನ್ನು ನೀಡದಿರುವುದು ತೀರ ಪ್ರಾಚೀನ ರೂಢಿ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ದೇವತೆಗಳು ಧರ್ಮತಃ ನನಗೆ ಯಜ್ಞದಲ್ಲಿ ಭಾಗವನ್ನು ಕೊಡುವುದಿಲ್ಲ." ಎಂದೆಲ್ಲ ಹೇಳಿ ಸಾಂತ್ವಾನ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. (ನೋಡಿ. ಟಿ.ಎ.ಗೋಪಿನಾಥರಾವ್. ಸಂಪುಟ 2, ಭಾಗ 1, ಪುಟ 50-54 ಹಾಗೂ 182) ಆದರೆ

ಶತಮಾನದ ನಂತರ ದಕ್ಷಿಣದಲ್ಲಿ ಜನಪ್ರಿಯ ದೇವತೆಯಾಗಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತಾನೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವೀರಶೈವ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಉತ್ಕರ್ಷವಿದೆ.[68] ವೀರಭದ್ರ ಮೂರ್ತಿ ರಣದಲ್ಲಿ ಹೋರಾಡುವ ವೀರನಂತೇ ತೋರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಆತನ ಹುಟ್ಟಿನ ಕುರಿತ ಪುರಾಣ ಪ್ರತೀಕ ಹನ್ನೆರಡನೆಯ ಶತಮಾನದ ನಂತರ ಒಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಮೂರ್ತಿರೂಪದಲ್ಲಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತದೆ.

ಭೈರವ ಮೂರ್ತಿ ಶಿವನ ಉಗ್ರಮೂರ್ತಿಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ಅತೀ ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿ ಮಧ್ಯಕಾಲದಿಂದಲೂ ಸಿಗುವ ಮೂರ್ತಿ. ಶಿವನ 'ಭೈರವ' ರೂಪಕ್ಕೆ ಕಾಪಾಲಿಕ, ಕಾಳಾಮುಖ ಮುಂತಾದ ತಾಂತ್ರಿಕ ಪಂಥಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆ ಇದೆ. ಭೈರವ ಮೂರ್ತಿ ರುಂಡಮಾಲೆಯನ್ನು ಧರಿಸಿ, ಕೈಯಲ್ಲೊಂದು ಛೇದಿಸಿದ ಶಿರವನ್ನು ಹಿಡಿದು, ಕೆದರಿದ ಜಟೆ ಹಾಗೂ ಕೋರೆ ಹಲ್ಲುಗಳಿಂದ ಉಗ್ರರೂಪದಲ್ಲಿ ತೋರಿಸಲ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಈ ಭೈರವ ಮೂರ್ತಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ಒಂದು ಪುರಾಣವಿದೆ. ಆ ಪುರಾಣದ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಭೈರವನನ್ನು 'ಬ್ರಹ್ಮಶಿರಚ್ಛೇದಕ ಮೂರ್ತಿ' ಎಂದೂ ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಬ್ರಹ್ಮನ ಐದನೆಯ ತಲೆಯನ್ನು ಶಿವ ಕತ್ತರಿಸಿ ಹಿಡಿದುಕೊಂಡಿರುವ ದೃಶ್ಯವನ್ನು ಅದು ತೋರಿಸುತ್ತದೆ.[69] ಭೈರವಮೂರ್ತಿ ಬಹುಶಃ ಈ ರೂಪದಲ್ಲಿಯೇ ಶೈವ ಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲಿ ಒಳಗೊಳ್ಳಲ್ಪಟ್ಟು ನಂತರ ವಿಭಿನ್ನ ಪೌರಾಣಿಕ ನಿರೂಪಣೆಗಳು ಹುಟ್ಟಿದ ಸಾಧ್ಯತೆಯಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಭೈರವ ಶೈವ ಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲಿನ ತಾಂತ್ರಿಕ ಪಂಥಗಳ ದೇವತೆಯಾಗಿದ್ದು ಒಟ್ಟು 64 ಭೈರವರನ್ನು 64 ಯೋಗಿನಿಯರ ರಕ್ಷಕರೆಂದು ಶೈವಾಗಮಗಳು ಉಲ್ಲೇಖಿಸುತ್ತವೆ.[70] ಬಹುಶಃ ಇದೇ ರೀತಿಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದ

ದಕ್ಷಯಜ್ಞ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಒಂದು ಘೋರ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ವೀರಭದ್ರ ದಕ್ಷನ ಜೊತೆಗೇ ಅಗಿನ ಸೂರ್ಯ ಮುಂತಾದ ಇತರ ವೈದಿಕ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಘಾಸಿ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ.

68) ವಿಜಯನಗರದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಹಾಗೂ ಅನಂತರ ವೀರಶೈವ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ವೀರಭದ್ರ ದೇವಾಲಯಗಳೂ ಮೂರ್ತಿಗಳೂ ವಿಪುಲವಾಗಿ ಸೃಷ್ಟಿಯಾದವು. 'ವೀರಭದ್ರ' ಕಲ್ಪನೆಯ ಜೊತೆ ಹೋರಾಡಿ ಮಡಿದ 'ವೀರ' ಪೂಜೆಯ ಸಂಪ್ರದಾಯವೂ ಬೆರೆತಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ವೀರಭದ್ರನ ಮೂರ್ತಿ ಖಡ್ಗ, ಥಾಲು ಮುಂತಾದ ಆಯುಧಗಳನ್ನು ಹಿಡಿದು ಹೋರಾಡುವ ವೀರ ಶಿಲ್ಪದ ಭಂಗಿಯಲ್ಲಿ ಮೈದಳೆಯುತ್ತದೆ. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ವೀರಭದ್ರನ ವೇದವಿರೋಧೀ ಪ್ರತೀಕವಾಗಿ 'ವೀರಗಾಸೆ' ಎಂಬ ಜಾನಪದ ನೃತ್ಯ ಪ್ರಕಾರ ಇಂದಿಗೂ ಪ್ರಚಲಿತದಲ್ಲಿದೆ. ವೀರಭದ್ರ ಕೂಡ ಮೂಲತಃ ಪಶುಸಂಗೋಪನೆಯ ದೇವತೆಯಾಗಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆ ಮೂರ್ತಿಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ವಿವರಗಳಲ್ಲಿದೆ. ಈ ವಿಷಯದ ಕುರಿತು ಡಾ. ಎಂ. ಎಂ. ಕಲಬುರ್ಗಿಯವರು ಒಂದು ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ತಿಳಿಸಿದ್ದರು.

69) ಈ ಕಥೆಯ (ಬ್ರಹ್ಮಕಪಾಲ) ಕುರಿತು ಅನೇಕ ಪಾಠಗಳಿವೆ. ಹಾಗೂ ಈ ಕಥೆಯಲ್ಲಿ ನಾವು ಈ ವೈಷ್ಣವ, ಶೈವ ಹಾಗೂ ವೈದಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳ ನಿರೂಪಣೆ ಹಾಗೂ ಪುನರ್ನಿರೂಪಣೆಗಳ ಹಲವು ಸ್ತರಗಳನ್ನು ನೋಡಬಹುದು. ಶೈವ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮ ಶಿರಚ್ಛೇದನ ಕಥೆಯ ತಾತ್ಪರ್ಯ ಹೀಗೆ ಇರಬಹುದು: ಬ್ರಹ್ಮ ಹಾಗೂ ರುದ್ರನ ನಡುವೆ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯ ಕುರಿತು ತಿಕ್ಕಾಟವಾಗುತ್ತದೆ. ರುದ್ರ ತನ್ನ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವನ್ನು ತೋರಿಸಲು ಬ್ರಹ್ಮನ ಐದನೇ ತಲೆಯನ್ನು ಉಗುರಿನಿಂದ ಚಿವುಟಿಬಿಡುತ್ತಾನೆ. (ಆ ಶಿರ ಆತನ ಕೈಯನ್ನೇ ಹಿಡಿದುಕೊಂಡು ಆತನ ರಕ್ತವನ್ನು ಹೀರುತ್ತಿರಲು ವಿಷ್ಣು ಬಂದು ಸಹಾಯ ಮಾಡುವ ಪ್ರಸಂಗ ವೈಷ್ಣವ ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತದೆ) (ಇಂಥ ಪಾಠಗಳಿಗಾಗಿ ನೋಡಿ: ಟಿ. ಎ. ಗೋಪಿನಾಥರಾವ್, 1985 ಸಂಪುಟ 2, ಭಾಗ 1, ಪುಟ 174-177) ಈ ಕುರಿತ ಕಥೆಗಳೆಲ್ಲ ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲೇ ಬರುವುದರಿಂದ ಇವು ಒಂದು ಇತಿಹಾಸಸಿದ್ಧ ಮೂರ್ತಿಗೆ ಕೊಟ್ಟ ಪೌರಾಣಿಕ ನಿರೂಪಣೆ ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟ.

70) ಜೆ. ಎನ್. ಬ್ಯಾನರ್ಜಿ 1974, ಪುಟ 464-65.

ಮತ್ತೊಂದು ಮೂರ್ತಿ 'ಕಂಕಾಲ ಮೂರ್ತಿ'. ಪುರಾಣಕಥೆಗಳು ಭೈರವ ವಿಷ್ಣುವಿನ ದ್ವಾರಪಾಲಕನನ್ನು ಕೊಂದು ಅವನ ಅಸ್ಥಿಪಂಜರವನ್ನು ಧರಿಸಿದ ರೂಪ ಎಂದು ಈ ಮೂರ್ತಿಗೆ ಹಿನ್ನೆಲೆ ನೀಡುತ್ತವೆ.[71] ಭೈರವಮೂರ್ತಿಯ ಜೊತೆಗೇ ಪೌರಾಣಿಕ ಸಂಬಂಧ ಇರುವ ಮತ್ತೊಂದು ಮೂರ್ತಿ 'ಭಿಕ್ಷಾಟನ ಮೂರ್ತಿ'. ಈ ಮೂರ್ತಿ ಕೂಡ ಕುತೂಹಲಕಾರಿಯಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಶಿವ ಕಪಾಲನನ್ನು ಹಿಡಿದು ಭಿಕ್ಷೆ ಬೇಡುತ್ತಿರುವಂತೇ ತೋರಿಸಲ್ಪಡುತ್ತಾನೆ. ಈ ದೇವತೆಗೆ ಕಾಪಾಲಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆ ಇರುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಭಿಕ್ಷಾಟನ ಶಿವನ ಕಾಲಿಗೆ ಒಂದು ಗಂಟೆ ಕಟ್ಟಿರುವಂತೇ ತೋರಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಮೂರ್ತಿಗಳು ತಮಿಳ್ನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಸಿಗುತ್ತವೆ. ತಮಿಳ್ನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರು ತಮ್ಮ ಬರವನ್ನು ಉಳಿದವರಿಗೆ ತಿಳಿಸಲು ಕಾಲಿಗೆ ಗಂಟೆಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವ ಪದ್ಧತಿ ಮಧ್ಯಕಾಲದಲ್ಲಿತ್ತು. ಈ ರೀತಿ ಭಿಕ್ಷಾಟನ ಮೂರ್ತಿ ಒಬ್ಬ ಕಾಪಾಲಿಕನ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನೇ ಮೂರ್ತೀಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಭಿಕ್ಷಾಟನ ಮೂರ್ತಿಯ ಕುರಿತು ಕೆಲ ವೈದಿಕ ಹಾಗೂ ವೈಷ್ಣವ ಪೌರಾಣಿಕ ನಿರೂಪಣೆಗಳೂ ಇವೆ. ಬ್ರಹ್ಮಹತ್ಯಾದೋಷದಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆ ಹೊಂದಲು ಭೈರವ ಈ ರೀತಿ ಭಿಕ್ಷಾಟನೆ ಮಾಡಿದನೆಂಬುದು ಕೆಲ ಪುರಾಣಗಳ ನಿರೂಪಣೆ.[72]

ಶೈವ ಪೂಜಾಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಬಹುಮುಖ್ಯ ಅವೈದಿಕ ಅಂಶವೆಂದರೆ ಲಿಂಗಪೂಜೆ. ಶಿವನ ಮೂರ್ತಿಗಳು ಅನೇಕ ಪ್ರಕಾರ ಇದ್ದರೂ ಲಿಂಗವೇ ಆತನ ನಿಜವಾದ ಪೂಜಾ ಸಂಕೇತವಾಗಿ ಶಿವ ದೇವಾಲಯಗಳಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ. ಲಿಂಗ ಮೂಲತಃ ಪುರುಷ ಜನನೇಂದ್ರಿಯದ ರೂಪದಲ್ಲಿ, ಸೃಷ್ಟಿಯ ಪ್ರತೀಕಾತ್ಮಕತೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದ ಬಗ್ಗೆ ನಮಗೆ ಗ್ರಾಂಥಿಕ ಹಾಗೂ ಪ್ರಾಕ್ತನಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಆಧಾರಗಳು ಸಿಗುತ್ತವೆ.[73] ಆದರೆ ಲಿಂಗ ಶಿವನ ಪ್ರತೀಕವಾಗಿ ಬೆಳೆದ ಇತಿಹಾಸ ಇನ್ನೂ ಅಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಕ್ರಿಸ್ತಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಈ ಸಂಬಂಧ ಸ್ಥಾಪನೆಯಾದ ಸ್ಪಷ್ಟ ಆಧಾರಗಳಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಹಲವಷ್ಟು ಅವೈದಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ರುದ್ರಶಿವ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ದೃಢೀಕರಣವಾಗುತ್ತಿದ್ದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಶಿಶ್ನ ದೇವತೆ ರುದ್ರ-ಶಿವನಾಗಿ ಬಹುಮೊದಲೇ ಆಕಾರ ಪಡೆದ ಸಾಧ್ಯತೆ ಇದೆ. ಕ್ರಿಸ್ತಶಕದನಂತರ ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿ ಶಿವನ ಹಾಗೂ ಲಿಂಗದ ಸಂಬಂಧದ ಕುರಿತು ಪುರಾಣಗಳನ್ನು ನೋಡುತ್ತೇವೆ.[74] ಕ್ರಿಸ್ತಶಕದನಂತರ ಲಿಂಗಪೂಜೆಯಲ್ಲಿ ಎರಡು ಮುಖ್ಯ ಅಂಶಗಳು

---

71) ಟಿ.ಎ.ಗೋಪಿನಾಥರಾವ್, ಮೇಲೆ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ್ದು, ಪುಟ 295ರಿಂದ

72) ಅದೇ ಪುಟ 295ರಿಂದ. ಅವರು ಧರ್ಮ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಪ್ರಕಾರ ಬ್ರಹ್ಮಹತ್ಯಾದೋಷಕ್ಕೆ ಇಂಥದೇ ಪ್ರಾಯಶ್ಚಿತ್ತಗಳಿವೆಯೆಂದು ಆಪಸ್ತಂಬ ಧರ್ಮಸೂತ್ರವನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸುತ್ತಾರೆ. ಬ್ರಹ್ಮಕಪಾಲ ಕಥೆಯಂತೇ ಇದೂ ಕೂಡ ಒಂದು ಸಿದ್ಧ ಮೂರ್ತಿಯನ್ನು ನಂತರ ನಿರೂಪಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವೆಂದೇ ತೋರುತ್ತದೆ.

73) ಋಗ್ವೇದದಲ್ಲಿ ಬರುವ 'ಶಿಶ್ನದೇವಾಃ' ಶಬ್ದದ ಐತಿಹಾಸಿಕತೆ ಹಾಗೂ ಶಿಶ್ನರೂಪದ ಲಿಂಗಗಳು ಶಿಲ್ಪಗಳಲ್ಲಿ ಸಿಗುವ ಕುರಿತು ಇದೇ ಲೇಖನದ ಮೊದಲ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸಲಾಗಿದೆ.

74) ಆರ್. ಜಿ. ಭಂಡಾರಕರ, 1982, ಪುಟ 162-163. ಮಹಾಭಾರತದ ಅನುಶಾಸನ ಪರ್ವದ ಕಥೆಯೊಂದನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅಲ್ಲಿ ಉಪಮನ್ಯು ಎಂಬ ಋಷಿ ಮಹಾದೇವನನ್ನು ಹೀಗೆ ವರ್ಣಿಸುತ್ತಾನೆ: 'ಆತ (ಮಹಾದೇವ) ನಗ್ನವಾಗಿ ನರ್ತಿಸುತ್ತಿರುತ್ತಾನೆ. ಮಹಾದೇವನ ಲಿಂಗವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಜನರು ಪೂಜಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮಹಾದೇವ ಹಾಗೂ ಉಮಾ ಎಲ್ಲ ಪ್ರಾಣಿಗಳ ನಿಜವಾದ ಸೃಷ್ಟಿಕರ್ತರು'. ಮಹಾಭಾರತದ ಸೌಪ್ತಿಕಪರ್ವದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮದೇವ ಸೃಷ್ಟಿಗಾಗಿ

ಒಟ್ಟೊಟ್ಟಿಗೇ ಇರುವುದನ್ನೂ ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ಮೊದಲನೆಯದು ಲಿಂಗದ ವೈದಿಕ ನಿರೂಪಣೆಯಾಗುವುದು ಹಾಗೂ ಎರಡನೆಯದು ಲಿಂಗದ ಸೃಷ್ಟಿ ಸಂಕೇತ ತಾಂತ್ರಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಉಳಿದುಕೊಂಡು ಬರುವುದು. ಕ್ರಿಸ್ತಶಕದನಂತರ ಲಿಂಗ 'ಶಿಶ್ನ' ರೂಪ ಮರೆಯಾಗಿ ಅದೊಂದು ವೈದಿಕ ಯೂಪಸ್ತಂಭದ ಆಕಾರವನ್ನು ತಳೆಯುತ್ತದೆ. ಅಷ್ಟರ ನಂತರದ ಲಿಂಗಗಳೆಲ್ಲ ತಳದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಭಾಗ(ಚೌಕಾಕಾರ), ಮಧ್ಯದಲ್ಲಿ ವಿಷ್ಣುಭಾಗ (ಎಂಟು ಮೂಲೆಗಳು) ತುದಿಯಲ್ಲಿ ರುದ್ರಭಾಗ (ಗೋಲಾಗಿರುವುದು) ಎಂಬ ಲಿಂಗ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತವೆ. ರುದ್ರಭಾಗದಲ್ಲಿ ಶಿಶ್ನದ ಆಕಾರ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರ ಎಂಬ ರೇಖೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ತೋರಿಸಲ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಲಿಂಗಕ್ಕೆ ವೈದಿಕ ಅಗ್ನಿ 'ಸ್ಕಂಭ' (ಸ್ತಂಭ)ದ ಕಲ್ಪನೆ ಆರೋಪಿಸಲ್ಪಡುತ್ತದೆ. ವೇದೋತ್ತರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅಗ್ನಿ ಹಾಗೂ ರುದ್ರರ ಸಂಕೇತ ಸಂಬಂಧ ಬೆಳೆಯುವುದರಿಂದ ಶಿವಲಿಂಗ ನಂತರ ಜ್ಯೋತಿರ್ಲಿಂಗವಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆಯಾಗಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆ ಇದೆ.[75] ಅದೇನೇ ಇದ್ದರೂ ಲಿಂಗಕ್ಕೆ 'ಜ್ಯೋತಿ'ಯ ಕಲ್ಪನೆ ಸೇರಿದ್ದು ವೈದಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯದಿಂದಲೇ ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟ.[76] ಈ ಮೂಲಕ ಶಿವಲಿಂಗ ಜ್ಯೋತಿರ್ಲಿಂಗದ ಸಂಕೇತವಾಗುತ್ತದೆ. ಶಿವನ 'ಲಿಂಗೋದ್ಭವ ಮೂರ್ತಿ'ಯ ಕಥೆ ಕೂಡ ಈ ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನೇ ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿಯುತ್ತದೆ.[77] ಇಷ್ಟೆಲ್ಲ ಮಾರ್ಪಾಡುಗಳಾದರೂ ಲಿಂಗಪೂಜೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಜನನದ ಸಂಕೇತ ಪ್ರಬಲವಾಗಿಯೇ ಉಳಿದುಬರುತ್ತದೆ. ಶಿಲ್ಪದಲ್ಲಿ ಲಿಂಗ ಹಾಗೂ ಲಿಂಗಪೀಠ ಶಿಶ್ನ ಹಾಗೂ ಯೋನಿಯ ಸಂಕೇತಗಳಾಗಿ ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಮಹತ್ವ ಪಡೆಯುತ್ತವೆ.[78] ತಾಂತ್ರಿಕ ಪೂಜಾ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಹಾಗೂ

ಪ್ರಜಾಪತಿಯನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ್ದರಿಂದ ಮಹಾದೇವ ತನ್ನ ಲಿಂಗವನ್ನು ಕತ್ತರಿಸಿ ನೆಲದಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟು ತಾನು ತಪಸ್ಸಿಗೆ ಹೋದ ಎಂಬ ಕಥೆ ಬರುತ್ತದೆ. (ನೋಡಿ. ಅದೇ ಪುಟ 161)

75) ಆಲ್ಫ್ರೆಡ್ ಹಿಲೆಬ್ರ್ಯಾಂಟ್ 1981. ಪುಟ 288-ಸೂರ್ಯನ ಪ್ರಖರ ಬಿಸಿಲು ರುದ್ರನಾಗಿ ಕಲ್ಪಿಸಲ್ಪಟ್ಟು, ರುದ್ರ ಅಗ್ನಿಯ ಒಂದು ರೂಪ ಎಂಬ ರೂಪಕ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ.

76) ಲಿಂಗದ ಕೆತ್ತನೆ ಯೂಪದ ಕೆತ್ತನೆಯನ್ನು ಹೋಲುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ನೋಡಿದ್ದೇವೆ. ಲಿಂಗ, ಯೂಪ, ಧ್ವಜಸ್ತಂಭ ಇವೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಬ್ರಹ್ಮ, ವಿಷ್ಣು ಹಾಗೂ ರುದ್ರಭಾಗಗಳನ್ನಿಟ್ಟು ಕೆತ್ತುವ ಪರಿಪಾಠ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯವಾಗಿ ಇದೆ. ಇವೆಲ್ಲ ಮೂಲತಃ ಒಂದು 'ಜ್ಯೋತಿಶ್ಚಕ್ರಾಕ್ಷ' ದಂಡ ಅಥವಾ ಆಕ್ಸಿಸ್ ಮುಂಡಿ. (ವಿಶ್ವದ ಅಕ್ಷ) ಆಗಿ ಸೌರ ಸಂಕೇತವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. (ನೋಡಿ ಜಾನ್ ಇರ್ವಿನ್. 1977, ಪುಟ 800-45) ಈ ವಿಶ್ವ ಕಲ್ಪನೆ ವೈದಿಕವಾಗಿದ್ದು ಮೂಲತಃ ಒಂದು ಇಂಡೋಯುರೋಪಿಯ ಹಿನ್ನೆಲೆ ಅದಕ್ಕಿದೆ ಎಂಬುದಾಗಿ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಈ 'ವಿಶ್ವಕಲ್ಪನೆ' ಲಿಂಗದ ಆಕಾರವನ್ನು ತಿದ್ದಿದೆ. ಈ ವಿಶ್ವಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಅಕ್ಷದಂಡವು ಒಂದು ವಿಶ್ವ ನಿಯಮವಾಗಿ ರಾಜದಂಡ, ಕಾಲದಂಡ, ವಿಜಯದಂಡ, ಛತ್ರದಂಡ ಮುಂತಾದ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಸಂಕೇತಿಸುತ್ತದೆ. ದಂಡಿಯ ದಶಕುಮಾರ ಚರಿತದ ಪ್ರಾರಂಭದ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಈ ವಿವರ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ.

77) ಈ ಕಥೆ ಲಿಂಗದ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸಲು ಹುಟ್ಟಿದಂತಿದೆ. ವಿಷ್ಣು ಹಾಗೂ ಬ್ರಹ್ಮ ತಮ್ಮಲ್ಲಿ ಯಾರು ಹೆಚ್ಚು ಎಂದು ಕಚ್ಚಾಡುತ್ತಿದ್ದಾಗ ಅವರಿಬ್ಬರ ಮಧ್ಯೆ ಆದಿ ಅಂತ್ಯವಿಲ್ಲದ ಜ್ಯೋತಿರ್ಲಿಂಗ ಉದ್ಭವವಾಯಿತಂತೆ. ಆ ಲಿಂಗದ ಆದಿ ಅಂತ್ಯಗಳನ್ನು ಕಾಣಿಸಲಿಕ್ಕಾಗದೇ ಬ್ರಹ್ಮ ಹಾಗೂ ವಿಷ್ಣು ಲಿಂಗರೂಪಿ ಶಿವನ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರಂತೆ (ನೋಡಿ ಜೆ. ಎನ್. ಬ್ಯಾನರ್ಜಿ, 1974, ಪುಟ 462).

78) ಟಿ. ಎ. ಗೋಪಿನಾಥರಾವ್, 1985, ಸಂಪುಟ 2, ಭಾಗ 1, ಪುಟ 58ರಿಂದ, ಲೇಖಕರು ಇಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಅಂಥ

ಅಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಇತರ ದೇವತೆಗಳ ಸಂಬಂಧಿಸಿಯೂ ಇಂಥ ಪ್ರಜನನದ ಅಂಗಗಳು ಮಹತ್ವ ಪಡೆಯುವುದನ್ನು ಭಾರತೀಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಾಕಷ್ಟು ನೋಡಬಹುದು.[79]

ಶೈವ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಈ ರೀತಿ ಪ್ರಜನನದ ಸಂಕೇತವನ್ನು ಯೋಗ ಮಾರ್ಗದ ಜೊತೆ ಕೂಡಿಸಿದ್ದು ಶಿವನ 'ಲಕುಲೀಶ' ಮೂರ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ನಮಗೆ ಈಗ ಗೊತ್ತಿರುವಂತೇ ಕ್ರಿಸ್ತಶಕಾರಂಭದಲ್ಲಿ ಮಾಹೇಶ್ವರ ಯೋಗದ (ಅವರನ್ನು ಪಾಶುಪತರೆಂದೂ ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ) ಒಂದು ಸನ್ಯಾಸಿ ಮಾರ್ಗ ಪ್ರಚಲಿತದಲ್ಲಿತ್ತು. ಲಕುಲೀಶ ಅದರ ಪ್ರವರ್ತಕನೆಂಬ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ನಂಬಿಗೆಯಿದೆ.[80] ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಕಾಪಾಲಿಕ ಹಾಗೂ ಕಾಳಾಮುಖ ಸನ್ಯಾಸಿ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಪಾಶುಪತರ ಇತಿಹಾಸವಿದೆ. 'ಲಕುಲೀಶ'ನ ಮೂರ್ತಿ ಪದ್ಮಾಸನದಲ್ಲಿ ಯೋಗ ಭಂಗಿಯಲ್ಲೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಲಕುಲೀಶನನ್ನು ಈ ಭಂಗಿಯಲ್ಲೇ ಉತ್ಥಿತ ಲಿಂಗದಲ್ಲಿ ತೋರಿಸುವ ಮೂರ್ತಿಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಬೆಳೆಯಿತು. ಈ ಪಾಶುಪತ ತಾತ್ವಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯದಿಂದಲೇ ವೈದಿಕವೆಂದು ಕರೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಶೈವ ಸಿದ್ಧಾಂತವೂ ಬೆಳೆದಿದೆ. ಮಧ್ಯಕಾಲದಲ್ಲಿ ಶಿವನ 'ಯೋಗ'ಮೂರ್ತಿಗಳನ್ನು ಆತನ 'ಯೋಗ ದಕ್ಷಿಣಾಮೂರ್ತಿ' ಯಲ್ಲಿ ನೋಡಬಹುದು. 'ದಕ್ಷಿಣಾಮೂರ್ತಿ' ಪ್ರಕಾರಗಳಲ್ಲಿ ಶಿವ ವಿವಿಧ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳನ್ನು ಬೋಧಿಸುವ 'ಆದಿಗುರು'ವಿನ ರೂಪದಲ್ಲಿರುತ್ತಾನೆ.[81] ಈಗಾಗಲೇ ವೈದಿಕ ಹಾಗೂ ತಾಂತ್ರಿಕ ಎಂಬ ಪರಿಭೇದಗಳು ಶೈವ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಸೃಷ್ಟಿಯಾದ್ದರಿಂದ ಶಿವನ ದಕ್ಷಿಣಾ ಮೂರ್ತಿಗಳು ಯಾವುವೂ ಉತ್ಥಿತ ಲಿಂಗವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಶಿವನ ಯೋಗ ಮೂರ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧ ಹಾಗೂ ಜಿನ ಮೂರ್ತಿಗಳ ಲಕ್ಷಣಗಳು ಅಂತರ್ಗತವಾಗಿರುತ್ತವೆ.

ಉಲ್ಲೇಖಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಲಿಂಗ ಮಹೇಶ್ವರ ಎಂದೂ, ಲಿಂಗಪೀಠ ಮಹಾದೇವಿ ಎಂದೂ ಗುರುತಿಸಲ್ಪಡುತ್ತವೆ. ಸಿದ್ಧಾಂತ ಸಾರಾವಳಿ ಹಾಗೂ ಕಾಮಿಕಾಗಮದಿಂದ ಉದ್ಧರಿಸುತ್ತಾರೆ: 'ಉಮಾಯೌ ಭಗರೂಪಿಣ್ಯಾ ಲಿಂಗರೂಪಧರಾಯ ಚ|| (ಭಗರೂಪಿಣಿ (ಯೋನಿರೂಪಿಣಿ) ಉಮಾ ಹಾಗೂ ಲಿಂಗರೂಪಧರನೂ ಸೇರಿದ್ದು) ಪೀಠಂ ಲಿಂಗಮುಮಾಶಿವಸ್ತಯೋರ್ಯೋಗಃ (ಪೀಠ ಹಾಗೂ ಲಿಂಗಗಳು ಉಮಾ ಹಾಗೂ ಶಿವರ ಯೋಗವನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತದೆ) ಆನಂದಾನುಭವದಿಂದ 'ಗುಹ್ಯಾನಂದಾತ್ಮಿಕಾ ಶಕ್ತಿಃ ಲಿಂಗರೂಪಃ ಶಿವಃ ಪರಃ| ತಯೋರ್ಮಿಥುನ ಕೌಶಲ್ಯಂ ಜಗದಾನಂದಕಾರಣಮ್||

(ಶಕ್ತಿ, ಗುಹ್ಯ(ಯೋನಿ) ರೂಪದ ಆನಂದ ಲಿಂಗರೂಪಿ ಶಿವ ಇವರಿಬ್ಬರ ಮೈಥುನ ಜಗದಾನಂದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ) ಶಿವ ಹಾಗೂ ಶಕ್ತಿ ಈ ರೀತಿ ಜಗತ್ತಿನ ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಕಾರಣರಾಗಿದ್ದಾರೆ ಎಂಬ ವಿವರಣೆಗಳೂ ಇವೆ.

79). ಕೃಷಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಲಿಂಗಕ್ಕೆ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಪ್ರತೀಕಾತ್ಮಕತೆ ಹಾಗೂ ತಾಂತ್ರಿಕ ಮಹತ್ವ ಇದ್ದುದನ್ನು ಅನೇಕ ಉದಾಹರಣೆಗಳಿಂದ ನೋಡಬಹುದು. ಕರ್ನಾಟಕದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಜೋಕುಮಾರಸ್ವಾಮಿ ಒಂದು ಉತ್ತಮ ಉದಾಹರಣೆ. ಆತನನ್ನು ಶಿಶ್ನದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಪೂಜಿಸುವ ಸಂಪ್ರದಾಯವಿದ್ದು, ಆತನ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಕಥೆಗಳು ಈ ಅಂಶವನ್ನೇ ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತವೆ. ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವಕೋಶದಲ್ಲಿ (ಸಂಪಾದಕರು ಡಾ. ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಕಂಬಾರ) ಇನ್ನೂ ಇಂಥ ಉದಾಹರಣೆಗಳನ್ನು ನೋಡಬಹುದು.

80) ಆರ್. ಜಿ. ಭಂಡಾರಕರ. 1982, ಪುಟ 165-172, ಇಲ್ಲಿ ಲಕುಲೀಶ ಪಂಥದ ಕುರಿತು ವಿವರಣೆಗಳಿವೆ.

81) ಟಿ. ಎ. ಗೋಪಿನಾಥರಾವ್ 1985, ಸಂಪುಟ 2, ಭಾಗ 2, ಪುಟ 273ರಿಂದ. ಅವು ಯೋಗದಕ್ಷಿಣಾಮೂರ್ತಿ, ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ದಕ್ಷಿಣಾಮೂರ್ತಿ, ಜ್ಞಾನದಕ್ಷಿಣಾಮೂರ್ತಿ ಹಾಗೂ ವೀಣಾದಕ್ಷಿಣಾಮೂರ್ತಿ ಎಂಬುದಾಗಿ ತೋರಿಸಲ್ಪಡುತ್ತವೆ.

ಶೈವ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಶಿವ ಮತ್ತು ಶಕ್ತಿಯ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಸೇರಿಸಿ 'ಅರ್ಧನಾರೀಶ್ವರ' ಮೂರ್ತಿಯನ್ನು ಸಾಧಿಸುತ್ತದೆ. ಶೈವ ಸಂಪ್ರದಾಯಕ್ಕೂ, ಶಾಕ್ತ ಸಂಪ್ರದಾಯಕ್ಕೂ ಒಂದೇ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆ ಇದೆ. ಅವೈದಿಕ ಮಾತೃದೇವತೆಯ ಉಪಾಸನೆಯ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲೇ ರೂಪುಗೊಂಡ ದೇವತೆ ರುದ್ರ-ಶಿವ. ರುದ್ರನ ಹುಟ್ಟಿನ ಕುರಿತು ವಿಷ್ಣುಪುರಾಣದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಕಥೆಯ ಪ್ರಕಾರ ರುದ್ರ ಮೂಲತಃ ಅರ್ಧ ಗಂಡು ಅರ್ಧ ಹೆಣ್ಣಾಗಿ ಹುಟ್ಟುತ್ತಾನೆ. ಆತನ ಪುರುಷಭಾಗದಿಂದ ಹನ್ನೊಂದು ರುದ್ರರೂ, ಸ್ತ್ರೀಭಾಗದಿಂದ ಹಲವಾರು ಶಕ್ತಿಗಳೂ ನಿರ್ಮಾಣವಾದವು ಎಂದು ನಿರೂಪಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ.[82] ಇದು ಶಾಕ್ತ ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ರುದ್ರನ ಪುರುಷ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಅರ್ಧನಾರೀಶ್ವರ ರೂಪವನ್ನು ಶೈವ ಮೂರ್ತಿ ಪ್ರಭೇದ ಎಂದು ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಸಂಪ್ರದಾಯ ನೋಡುವ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಅರ್ಧ ನಾರಿತ್ವ ಶಿವನದೇ ಆಗಿ ಶಿವ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಪೂಜೆಗೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಈ ಕುರಿತು ಒಂದು ಪೌರಾಣಿಕ ನಿರೂಪಣೆ ಕೂಡ ಇದೆ. ಈ ಪುರಾಣಕಥೆಯ ಪ್ರಕಾರ ಶಿವನ ಭಕ್ತನಾದ ಭೃಂಗಿ ಶಿವನ ಜೊತೆಗೇ ಪಾರ್ವತಿಯನ್ನೂ ಪ್ರದಕ್ಷಿಣೆಗೈಯ್ಯಲು ನಿರಾಕರಿಸಿದಾಗ ಶಿವ ಈ ರೂಪ ತಳೆದ ಎಂಬುದು.[83] ಆದರೆ ಈ ಎಲ್ಲ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ನಿರೂಪಣೆಗಳಿಗೆ ಹೊರತಾಗಿ, ಲಿಂಗ ಮತ್ತು ಯೋನಿಯ ಸಂಕೇತದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಶಿವ ಹಾಗೂ ಪಾರ್ವತಿ ಇಬ್ಬರೂ ಒಂದೇ ತತ್ವದ ಎರಡು ಭಾಗಗಳಾಗಿ ತೋರುತ್ತಾರೆ. ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿ ಕೂಡ ನಮಗೆ ಈ ಅಂಶ ಗ್ರಹಿಕೆಗೆ ಬರುತ್ತದೆ.[84] ಇಷ್ಟಾದರೂ ಕೂಡ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಶೈವ ಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲಿ 'ಶಿವ' ಕೇಂದ್ರಿತವಾಗೇ ಈ ಪ್ರತೀಕಗಳಲ್ಲಿ ಇವೆ ಎಂಬುದು ಗಮನಾರ್ಹ.

ಶಿವನ ಕೆಲವು ಮೂರ್ತಿಗಳು ವೈಷ್ಣವ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಪ್ರತಿಯಾಗಿ ಆಕಾರ ತಳೆದಿವೆ. ವಿಷ್ಣು ಶಿವನ ಉಪಾಸನೆಯನ್ನು ಮಾಡಿ ಆತನಿಂದ ಚಕ್ರವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿದ ಕಥೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ 'ವಿಷ್ಣುವನುಗ್ರಹಮೂರ್ತಿ' ಅಂಥದೊಂದು ಉದಾಹರಣೆ. ಇದಕ್ಕೂ ಆಸಕ್ತಿಪೂರ್ಣವಾದದ್ದು 'ಶರಭೇಶ ಮೂರ್ತಿ'. ಇಲ್ಲಿ ಶಿವ

---

82) ಅದೇ ಪುಟ 46

83) ಭೃಂಗಿ ಶಿವನ ಪರಮಭಕ್ತ ಪ್ರದಕ್ಷಿಣೆಗೈಯುವಾಗ ಶಿವ ಪಾರ್ವತಿಯರ ಮಧ್ಯದಿಂದ ಹಾದು ಶಿವನನ್ನೊಂದೇ ಪ್ರದಕ್ಷಿಣೆಗೈಯುತ್ತಾನೆ. ಪಾರ್ವತಿ ಇದರಿಂದ ಅವಮಾನಗೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ. ಪಾರ್ವತಿ ತಪಸ್ಸು ಮಾಡಿ ಶಿವನನ್ನು ಒಲಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ. ಶಿವ ಆಗ ಪಾರ್ವತಿಯನ್ನು ಅರ್ಧದೇಹವನ್ನಾಗಿ ಧರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದರೂ ಭೃಂಗಿ ಭೃಂಗದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಶಿವನ ಎದೆಯನ್ನು ಕೊರೆದು ಶಿವನನ್ನೊಂದೇ ಪ್ರದಕ್ಷಿಣೆ ಹಾಕುತ್ತಾನೆ. ಭೃಂಗಿ ಪಾರ್ವತಿಯ ಶಾಪದಿಂದ ಅಸ್ಥಿಪಂಜರದಂತೆ ಪರಿವರ್ತಿತವಾಗುತ್ತಾನೆ. (ನೋಡಿ. ಗೋಪಿನಾಥರಾವ್, 1985, ಸಂ. 2, ಭಾಗ 1, ಪುಟ 322-23) ಈ ಕಥೆಯಲ್ಲಿ ಪುರುಷ ಹಾಗೂ ಸ್ತ್ರೀ ಶಕ್ತಿಗಳ ಕುರಿತು ಒಂದು ಪೈಪೋಟಿಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಬಹುದಾದರೂ ಶಿವನೇ ಇಲ್ಲಿ ನಿರ್ಣಾಯಕ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಇದ್ದುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ.

84) ಅದೇ, ಸಂಪುಟ 2, ಭಾಗ 1, ಪುಟ 60. ಲಿಂಗಪುರಾಣದಿಂದ ಉದ್ಧರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಲಿಂಗಮೂರ್ತಿ ಶಿವೋಜ್ಯೋತಿಸ್ತಮಸಶ್ಚೋಪರಿ ಸ್ಥಿತಃ।। ಲಿಂಗವೇದಿ ಸಮಾಯೋಗಾದರ್ಧನಾರಿಶ್ವರೋಽಭವತ ।। (ಅಂಧಕಾರದ ಮೇಲೆ ನಿಂತ ಜ್ಯೋತಿಯಾದ ಶಿವನು ಲಿಂಗಮೂರ್ತಿಯಾಗಿ ಲಿಂಗ ವೇದಿ (ಪೀಠ- ಯೋನಿ)ಯ ಸಂಯೋಗದಿಂದ (ಆತ)ಅರ್ಧನಾರೀಶ್ವರನಾಗುತ್ತಾನೆ.) ಲಿಂಗೂ ಹಾಗೂ ಪೀಠದ ಸಾಂಕೇತಿಕತೆಯನ್ನು ಇದಕ್ಕೂ ಮೊದಲೇ ನೋಡಿದ್ದೇವೆ. ಇದು ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಅರ್ಧನಾರೀಶ್ವರ ಕಲ್ಪನೆಯೇ ಎಂಬುದು ಮೇಲಿನ ಶ್ಲೋಕದ ತಾತ್ಪರ್ಯ.

ಶರಭಾವತಾರ ತಾಳಿ ನರಸಿಂಹನನ್ನು ವಧಿಸುವ ಚಿತ್ರವಿದೆ.[85] ಇದು ಬಹುಶಃ ನರಸಿಂಹನ ವೈಷ್ಣವ ಗುರುತು ದೃಢವಾದ ನಂತರ ಹುಟ್ಟಿದ ಪ್ರತಿಮೂರ್ತಿ ಇರಬಹುದು. ಬಹುಶಃ ಶರಭೇಶ ಮೂರ್ತಿಯ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಹಿರಣ್ಯಕಶಿಪು, ಶಿವಭಕ್ತನೆಂಬ ನಿರೂಪಣೆ ಬಂದದ್ದಿರಬಹುದು. ವೈಷ್ಣವ ಅವತಾರಗಳು ಸಂಹರಿಸುವ ದೈತ್ಯರು ಶಿವಭಕ್ತರೆಂಬ ಕಲ್ಪನೆ ಹೇಗೆ ಪ್ರಚಲಿತದಲ್ಲಿ ಬಂದಿರಬಹುದು ಎಂಬುದು ಇನ್ನೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಿಲ್ಲ. ರುದ್ರ- ಶಿವನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯೇ ಬಹುಶಃ ಕೆಲ ದೈತ್ಯರು ಆತನ ಭಕ್ತರೆಂಬ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಪುರಾಣ ಬೆಳೆಯಲು ಕಾರಣವಾಗಿರಬಹುದು.

ಮಧ್ಯಕಾಲದ ನಂತರ ಒಂದು ಸಿದ್ಧವಾದ ಶೈವ ಪುರಾಣ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯವಾಗಿ ಬೆಳೆದು ರಾಜಾಶ್ರಯ ಪಡೆದ ಶೈವ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಅನೇಕ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ದೇವತೆಗಳನ್ನೂ ಶಿವನಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸುವುದನ್ನು ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ಲಿಂಗಪೂಜೆ ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಮಾ ವಿವರ ರಹಿತವಾದ್ದರಿಂದ ಹಾಗೂ ಶೈವ ಸಂಪ್ರದಾಯಕ್ಕೆ ಅವೈದಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆ ಇತಿಹಾಸದುದ್ದಕ್ಕೂ ಉಳಿದು ಬಂದದ್ದರಿಂದ ಮಧ್ಯಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಸ್ಥಾನಿಕ ಅವೈದಿಕ ದೇವತೆಗಳು 'ಈಶ್ವರ' ನಾಮ ಹೊತ್ತು ಬರಲಾಗಿರಬಹುದಾದ ಶಕ್ಯತೆ ಇದೆ. ಈಶ್ವರನ ಸ್ವಯಂಭೂಲಿಂಗ ಕಲ್ಪನೆಯಿಂದಾಗಿ (ಲಿಂಗದ ಆಕಾರವೂ ಇಲ್ಲದ ನೈಸರ್ಗಿಕ ವಸ್ತುಗಳು) ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಿಸರ್ಗ ಪೂಜೆಯ ಅನೇಕ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಶಿವನ ಜತೆ ಗುರುತಿಸಲು ಅನುಕೂಲವಾಗುತ್ತದೆ. ಮೂರ್ತಿಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ವಿವರಗಳ ಸಹಿತವಾಗಿ ಕೂಡ ಇಂಥ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳು ನಡೆದಿವೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಉತ್ತಮ ಉದಾಹರಣೆ ಎಂದರೆ 'ಮೈಲಾರೇಶ್ವರ' ಮೂಲತಃ ಒಂದು ವೀರದೇವತೆಯಾಗಿ ಪಶುಸಂಗೋಪನಾ ಸಮಾಜದ ಹಿನ್ನೆಲೆ ಇದ್ದ ಈ ದೇವತೆ ಹದಿಮೂರನೆಯ ಶತಮಾನದ ನಂತರ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ, ಲಿಂಗಾಯತ, ಜೈನ ಹಾಗೂ ಇತರ ಕೃಷಿ ಸಮಾಜಗಳ ಕುಲದೇವತೆಯಾಗಿ ಮಾರ್ಪಡುವಾಗ 'ಮಲ್ಲಾರಿ ಮಹಾತ್ಮ್ಯ' ಬೆಳೆಯುತ್ತದೆ.[86] ಮೈಲಾರನ (ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರದಲ್ಲಿ ಖಂಡೋಬಾ) ಮೂರ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಶಿವನ ಸಂಬಂಧೀ ಲಕ್ಷಣಗಳಾದ ತ್ರಿಶೂಲ, ಹಾವು ಇವೆಲ್ಲ ಸೇರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ.[87]

---

85) ಅದೇ ಪುಟ 172. ನರಸಿಂಹ ಹಿರಣ್ಯಕಶಿಪುವಿನ ವಧೆಯ ನಂತರ ಗರ್ವದಿಂದ ಜನರನ್ನೆಲ್ಲ ಪೀಡಿಸುತ್ತಿರಲು ಭಕ್ತರ ಮೊರೆ ಕೇಳಿ ಶಿವ ಈ ಅವತಾರ ತಾಳಿದ್ದಾಗಿ ಹೇಳಿದೆ. ಶಿವನ 'ಅವತಾರ' ಕಲ್ಪನೆ ಅಪರೂಪಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಸಿಗುತ್ತದೆ.

86) ಗುಂಥೆರ್ ಸೊಂಥೈಮರ್ 1991, ಪುಟ 207-208. ಇಲ್ಲಿ ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತವಾಗಿ ಮೈಲಾರ ದೇವತೆಯಲ್ಲಿರಬಹುದಾದ ವಿಭಿನ್ನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಘಟಕಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅವರೇ ಇನ್ನೊಂದೆಡೆ (1989 ಪುಟ. 195-198ರಲ್ಲಿ) ಈ ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮಲ್ಲಾರಿ ಮಹಾತ್ಮ್ಯದ ಪ್ರಕಾರ ಶಿವ ವೇದವಿರೋಧಿ ದೈತ್ಯರ ಸಂಹಾರಕ್ಕೆಂದು ಮೈಲಾರನ ರೂಪ ತೊಟ್ಟು ಒಂದು ಮಣಿಮಲ್ಲರನ್ನು ಸಂಹರಿಸಿ, ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಎತ್ತಿಹಿಡಿಯುತ್ತಾನೆ. ಶಂಕರ ವಿಜಯದಲ್ಲಿ ಮೈಲಾರನ ಭಕ್ತರು ನಾಯಿಗಳಂತೇ ವರ್ತಿಸುತ್ತಿದ್ದುದಾಗಿ ಹಾಗೂ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ಅವರನ್ನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಪರಿವರ್ತಿಸಿದ್ದಾಗಿ ಉಲ್ಲೇಖವಿದೆ. (ನೋಡಿ ಟಿ. ಎ. ಗೋಪಿನಾಥರಾವ್. ಮೇಲೆ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ್ದು ಪುಟ 191)

87) ಮಲ್ಲಾರಿ ಮಹಾತ್ಮ್ಯದ ವಿವರಣೆಯ ಪ್ರಕಾರ ಮೈಲಾರ ಜಟಾಧಾರಿಯಾಗಿದ್ದು, ಸರ್ಪಭೂಷಣನಾಗಿದ್ದು, ಖಡ್ಗ ಹಾಗೂ ಡಮರುಗಳನ್ನು ಹಿಡಿದುಕೊಂಡಿರುತ್ತಾನೆ. ಗುಂಥೆರ್ ಸೊಂಥೈಮರ್ (1989, ಪುಟ 198) ಅವರು

ದೇವಿ:

ಭಾರತೀಯ ಪೂಜಾ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳ ಶೈವ, ವೈಷ್ಣವ, ಬೌದ್ಧ, ಜೈನ ಎಂಬೆಲ್ಲ ವಿಭಾಗಗಳನ್ನು ದಾಟಿ ವ್ಯಾಪಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಕಲ್ಪನೆಯೊಂದಿದ್ದರೆ ಅದು ಮಾತೃದೇವತೆ ಮಾತ್ರ. ಮಾತೃಪೂಜೆಯ ಕುರಿತು ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತವಾಗಿ ಹೇಳುವುದೂ ಪ್ರಯಾಸದ ಕೆಲಸವೇ ಸರಿ. ಮನುಷ್ಯ ಜನಾಂಗಗಳು ಶಿಲಾಯುಗದ ಹಂತದಿಂದಲೇ ಮಾತೃದೇವತೆಯನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿದ್ದವು. ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಸಿಂಧು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಕಾಲದಿಂದಲೂ ವಿಭಿನ್ನ ನಗರ ಹಾಗೂ ಕೃಷಿ ಸಮಾಜಗಳಲ್ಲಿ ತೀರ ಪ್ರಬಲವಾಗಿ ಮಾತೃದೇವತೆಯ ಉಪಾಸನೆ ಇದ್ದುದಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಕ್ತನಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಆಧಾರಗಳೂ ಇವೆ. ಮಾತೃದೇವತೆಯ ಪೂಜೆ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಕಾಲದಲ್ಲೂ ವರ್ತಮಾನದಲ್ಲೂ ಭಾರತವ್ಯಾಪಿಯಾಗಿ ಗ್ರಾಮಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಪ್ರಚಲಿತದಲ್ಲಿ ಇದೆ.

ವೈದಿಕ ದೇವತಾ ಪ್ರಪಂಚ ಹಾಗೂ ಮಧ್ಯಕಾಲದ ಶೈವ, ವೈಷ್ಣವ, ಬೌದ್ಧ, ಜೈನ ಮುಂತಾದ ಪೂಜಾ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿವೆ. ಆದರೂ ಮಧ್ಯಕಾಲದ ಪೂಜಾ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀ ದೇವತೆಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಪ್ರಬಲವಾಗುತ್ತವೆ. ವೇದೋತ್ತರ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಅವೈದಿಕ ದೇವತೆಗಳು ಪ್ರಬಲವಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಈಗಾಗಲೇ ಪರಿಶೀಲಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಇಂಥ ಅವೈದಿಕ ದೇವತೆಗಳಲ್ಲಿ ನೂರಾರು ಮಾತೃದೇವತೆಗಳ ಹೆಸರುಗಳು ಉತ್ತರವೇದಕಾಲದಿಂದ ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಅಂಬಿಕಾ, ಗೌರಿ, ಶ್ರೀಲಕ್ಷ್ಮಿ, ಉಮಾ, ಕಾತ್ಯಾಯನಿ, ದುರ್ಗಾ, ಕಾಲಿ, ಮಹಾಮಾಯಾ ಮುಂತಾದ ಹೆಸರುಗಳು ಮಧ್ಯಕಾಲದ 'ದೇವಿ'ಯ ಮುಖ್ಯ ಹೆಸರುಗಳಾಗಿ ಬರುತ್ತವೆ. ಇಂಥ ಮಾತೃದೇವತೆಗಳನ್ನು ಪೂಜಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಆದಿ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಕಾಲದ ಸಮಾಜಗಳೆಲ್ಲ 'ಮಾತೃಪ್ರಧಾನ' ಸಮಾಜಗಳಾಗಿದ್ದವೇ ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಿಲ್ಲ.[88] ಆದರೆ ಆದಿ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಕಾಲದ ಗ್ರಾಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ

ಮೈಲಾರೇಶ್ವರನ ಪ್ರತಿಮಾ ವಿವರದಲ್ಲಿ ಭೈರವಮೂರ್ತಿ ಹಾಗೂ ಒಬ್ಬ ದಂಡನಾಯಕನ ವಿವರಗಳು ಸೇರಿಕೊಂಡಿವೆಯೆಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಪಡುತ್ತಾರೆ. ಮೈಲಾರ ಹೀಗೆ ಕುದುರೆ ಸವಾರಿ ಮಾಡುತ್ತ, ತ್ರಿಶೂಲ, ಖಡ್ಗ, ಡಾಲು ಮುಂತಾದವನ್ನು ಹಿಡಿದು, ಮುಕುಟವನ್ನು ಮರಾಠಾ ರಾಜ ಶೈಲಿಯ ಮುಂಡಾಸದ ಮೇಲೆ ಧರಿಸಿರುತ್ತಾನೆ. ಮಲ್ಲಾರಿಯ ಮತ್ತೊಂದು ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯವೆಂದರೆ ಆತನು ಸಂಹರಿಸಿದ ಅಸುರ ಮಣಿಮಲ್ಲ ಆವನ ಕಾಲಿನ ಕೆಳಗೆ ತೋರಿಸಲ್ಪಡುತ್ತಾನೆ. ಸೊಂಥೈಮರ್ ಅವರ ಪ್ರಕಾರ ಮಣಿಮಲ್ಲ ಕೂಡ ಒಬ್ಬ ಬುಡಕಟ್ಟಿನ ವೀರನಾಗಿದ್ದು ನಂತರ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿ ವೇದವಿರೋಧಿ ಅಸುರನಾಗುತ್ತಾನೆ.

88) ಮಾತೃದೇವತೆಯ ಪೂಜೆಯ ಉಗಮದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮಾತೃಪ್ರಧಾನ ಸಮಾಜ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಇದೆ ಎಂಬುದು ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರ ಅಭಿಮತ. ಭಾರತದಲ್ಲೂ ಕೂಡ ವೈದಿಕ ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ಸಮಾಜದ ಪುರುಷಪ್ರಧಾನ ದೇವಲೋಕ ಹೇಗೆ ಆದಿಮ ಮಾತೃಪ್ರಧಾನ ಸಮಾಜದ ಮಾತೃದೇವತೆಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ರೂಪಾಂತರಗೊಳಿಸಿರಬಹುದು ಎಂದು ಡಿ.ಡಿ.ಕೊಸಾಂಬಿಯವರು ವಿವರವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಾರೆ (1962, ಅಧ್ಯಾಯ 2ರಲ್ಲಿ). ಊರ್ವಶಿ ಮತ್ತು ಪೂರೂರವರ ಕಥೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಮಾತೃದೇವತೆಗೆ ಪುರುಷ ಬಲಿಯ ಅಸ್ಪಷ್ಟ ಹೊಳಹು ಇದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಅವರು ಪರಿಶೀಲಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅದೇ ಪುಸ್ತಕದ 3ನೇ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ತಾವು ನಡೆಸಿದ ಕ್ಷೇತ್ರ ಕಾರ್ಯದ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಇಂದಿನ ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರದ ಜಾನಪದದ ಮಾತೃ ದೇವತೆಗಳು ಹೇಗೆ ಪುರುಷ ಅಧೀನತೆಯಿಲ್ಲದೆ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿವೆ ಎಂಬುದರ ಕುರಿತು ವಿವರಗಳನ್ನು ನೀಡುತ್ತಾರೆ.

ನಿವೇಶನಗಳಲ್ಲಿ ತೀರ ಪ್ರಾಚೀನವಾಗಿ ನಮಗೆ ದೊರಕುವುವು 'ಮಾತೃ' ದೇವತೆಗಳ ಮೃಣ್ಮೂರ್ತಿಗಳೇ ಕ್ರಿಸ್ತಪೂರ್ವ ಎರಡನೆಯ ಶತಮಾನದಿಂದ ಕ್ರಿಸ್ತಶಕ ಎರಡನೆಯ ಶತಮಾನದವರೆಗೆ ಗಂಗಾಬಯಲಿನ ನಗರಗಳಲ್ಲಿ ಸಿಗುವ ಮಣ್ಮೂರ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದೆರಡು ಅಪವಾದವನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಎಲ್ಲವೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಮಾತೃದೇವತೆಗಳವೇ[89]. ಶೈವ, ವೈಷ್ಣವ ದೇವತೆಗಳನ್ನಂತೂ ಅಲ್ಲಿ ನಾವು ಕಾಣುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಶೈವ, ವೈಷ್ಣವ ದೇವತೆಗಳು ಗ್ರಾಂಥಿಕವಾಗಿ ಉಲ್ಲೇಖವನ್ನು ಪಡೆದಿರುವುದರಿಂದ ಹಾಗೂ ರಾಜ್ಯದ ಆಶ್ರಯ ಪಡೆದಿದ್ದರಿಂದ ಅದೇ ಮುಖ್ಯ ಎಂದು ನಮಗನ್ನಿಸಿದರೂ ಮಾತೃ ಪೂಜೆಯಷ್ಟು ಯಾವ ಪುರುಷ ದೇವತೆಯ ಪೂಜೆಯೂ ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿ ಆದಿ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಇರಲಿಲ್ಲ.

ವೇದ ಹಾಗೂ ವೇದೋತ್ತರ ಕಾಲದ ಸಂಸ್ಕೃತ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ಪಶುಸಂಗೋಪನೆಯ ಹಾಗೂ ಕೃಷಿಸಮಾಜಗಳ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸುತ್ತದೆ. ಶೈವ ಹಾಗೂ ವೈಷ್ಣವ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ದೇವತಾ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಈ ಮಾತೃದೇವತೆಗಳು ಪುರುಷ ದೇವತೆಗಳ ಪತ್ನಿಯರಾಗಿ ಒಂದು ಅಧೀನ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತವೆ. ಮೂರ್ತಿಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ದೇವತೆಗಳಿದ್ದಾಗ ಮಾತೃದೇವತೆಯರನ್ನು ಸಣ್ಣ ಮಾನದಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ ಮೂರ್ತಿಯ ಪಕ್ಕದಲ್ಲಿ ತೋರಿಸುವಂತೆ ನಿರ್ದೇಶನವಿರುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿ ಪತ್ನಿಯಾಗಿ ದೇವಿ ಒಂದು ಪಾತ್ರವನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸಿದರೆ ಆಕೆಯ ಮತ್ತೊಂದು ಪಾತ್ರ 'ಮಾತೆ'ಯದು. ಮಾತೆಯಾಗಿ ಆಕೆ ಸರ್ವಶಕ್ತಳಾಗಿ ಪುರುಷ ದೇವತೆಗಳ ನಿಯಂತ್ರಣಕ್ಕೂ ಹೊರತಾಗಿ ಇರುತ್ತಾಳೆ. ಮಾತೃ ಪೂಜೆ ಈ ರೀತಿ ಪುರುಷ ದೇವತೆಯ ನಿಯಂತ್ರಣದಿಂದ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಂಡು ಇತಿಹಾಸದುದ್ದಕ್ಕೂ 'ಶಾಕ್ತ' ಸಂಪ್ರದಾಯದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಬೆಳೆದು ಬರುತ್ತದೆ. ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಸ್ತ್ರೀಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿದ ರೀತಿಗೂ ಮಾತೃದೇವತೆಯನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಿದ ರೀತಿಗೂ ಒಂದು ಸಾಮ್ಯತೆ ಇದೆ. ಮಾತೃದೇವತೆ ಪುರುಷ ದೇವತೆಗೂ ಮಾತೆ ಅಥವಾ ದೇವತೆ ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆ ಅಶಾಸ್ತ್ರೀಯವಾಗಿ ಪ್ರಚಲಿತದಲ್ಲಿದ್ದ ಬಗ್ಗೆ ಕೆಲ ದೃಷ್ಟಾಂತಗಳು ನಮಗೆ ಸಿಗುತ್ತವೆ.[90] ಈ ರೀತಿ

ದೇವೀಪ್ರಸಾದ ಚಟ್ಟೋಪಾಧ್ಯಾಯ ಅವರು (1978-'ಗೌರಿ' ಎಂಬ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ : ಪುಟ 233-266) ಪ್ರಾಚೀನ ಭಾರತದಲ್ಲಿನ 'ಮಾತೃಪ್ರಧಾನ' ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ವ್ಯವಸಾಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮಾತೃ ಪ್ರವಾಸ ಆಚರಣೆಗಳ ಕುರಿತು ಪರಿಶೀಲಿಸಲಾಗಿದೆ. ಪ್ರಾಚೀನ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಹಾಗೂ ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಭಾರತ ದಲ್ಲಿ ರಾಜ್ಯವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಒಳಪಡದ ಅನೇಕ ಮಾತೃಪ್ರಧಾನ ಸಮಾಜಗಳು ಇದ್ದ ಸಾಧ್ಯತೆ ಇಂದಿಗೂ ಪೂರ್ವಭಾರತದಲ್ಲಿ, ದಕ್ಷಿಣಭಾರತದಲ್ಲಿ ಇರುವ ಕುರುಹುಗಳಿಂದ ಧೃಡಪಡುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಐತಿಹಾಸಿಕವಾಗಿ ಆದಿಯಲ್ಲೆ ಮಾತೃದೇವತೆಗಳ ಆರಾಧನೆಯನ್ನು ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ಸಮಾಜಗಳು ಒಳಗೊಂಡಿದ್ದರಿಂದ ಒಂದು ಸಮಾಜವ್ಯವಸ್ಥೆಗೂ ಒಂದು ದೇವತೆಯ ಲಿಂಗಕ್ಕೂ ಇದ್ದ ಸರಳ ಸಂಬಂಧ ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದಿಂದಲೂ ಕಡಿದದ್ದು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನದಲ್ಲಿರಿಸಬೇಕಾದ ಸಂಗತಿ.

89) ವಿ. ಎಸ್. ಅಗರವಾಲ ಅವರು ಪ್ರಾಚೀನ ಗಂಗಾಬಯಲಿನ ಮಥುರಾ, ರಾಜಘಾಟ, ಅಹಿಚ್ಛತ್ರ ಮುಂತಾದ ನಿವೇಶನಗಳಲ್ಲಿ ಉತ್ಖನನ ಮಾಡಿದ ಮೃಣ್ಮೂರ್ತಿಗಳ ಕುರಿತು ವಿಷದವಾಗಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಅವರೇ ತಮ್ಮ ಒಂದು ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ (1970, ಪುಟ 151-153) ಈ ಕುರಿತು ಒಂದು ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತ ಅವಲೋಕನವನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ.

90) ರುದ್ರನಿಗೆ ಇರುವ 'ತ್ರಯಂಬಕ' ಎಂಬ ಹೆಸರು ರುದ್ರನು ಮೂರು ಅಮ್ಮಂದಿರನ್ನು ಹೊಂದಿದವನು ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥವನ್ನು ನೀಡುತ್ತದೆ. ನಂತರ ಅದು ಮೂರು ಕಣ್ಣುಳ್ಳವ ಎಂದು ಬದಲಾದ ಕುರಿತು ಕೊಸಾಂಬಿಯವರು ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಾರೆ (1962, ಪುಟ 84). ಷಣ್ಮುಖನ ಅಮ್ಮಂದಿರು ಆರು ಕೃತ್ತಿಕೆಯರು ಎಂಬ ಪುರಾಣವೂ ಇಲ್ಲಿ

'ಮಾತೆ' ಹಾಗೂ 'ಪತ್ನಿ'ಯಾಗಿ ಆಕೆ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲಿ ಎರಡು ರೂಪದಲ್ಲೂ ಇರುತ್ತಾಳೆ.

ಸುಮಾರು ಕ್ರಿಸ್ತಶಕ ಆರನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಅಂತಿಮರೂಪವನ್ನು ಪಡೆದ ಮಾರ್ಕಂಡೇಯ ಪುರಾಣದ ದೇವಿಮಹಾತ್ಮ್ಯ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಶಾಕ್ತ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಕ್ರೋಢೀಕೃತ ಪುರಾಣವನ್ನು ನಮಗೆ ನೀಡುತ್ತದೆ. ಈ ಪುರಾಣದ ಒಟ್ಟೂ ಧ್ವನಿ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಸಂಪ್ರದಾಯದ್ದೇ ಎಂಬುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಈ ಪುರಾಣದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ಮಾತೃದೇವತೆಗಳೂ ಮೂಲತಃ ಒಂದೇ ಶಕ್ತಿಯ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪ್ರಕಟ ರೂಪಗಳಾಗಿದ್ದು, ದೇವಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕೃತ್ಯಗಳಿಗಾಗಿ ಆಯಾ ರೂಪಗಳನ್ನು ತಳೆದು ಬಂದಿರುವಂತೇ ನಿರೂಪಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ 'ದೇವಿ' ದಾನವರು ದೇವತೆಗಳಿಗೆ ತೊಂದರೆಗಳನ್ನು ನೀಡಿದಾಗಲೆಲ್ಲ ತಾನು ಅವತರಿಸಿ ಬಂದು ವೈರಿಗಳ ವಿನಾಶವನ್ನು ಮಾಡುವುದಾಗಿ ಹೇಳಿಕೊಂಡಿದ್ದಾಳೆ.[91] ಆಕೆ ವಿಭಿನ್ನ ರೂಪಗಳನ್ನು ಸಾತ್ವಿಕ (ಸರಸ್ವತಿ) ರಾಜಸ (ಮಹಾಲಕ್ಷ್ಮಿ) ಹಾಗೂ ತಾಮಸ (ಮಹಾಕಾಳಿ) ಗುಣಗಳಲ್ಲಿ ತಳೆಯುತ್ತಾಳೆ. ಸೃಷ್ಟಿ, ಸ್ಥಿತಿ, ಪ್ರಳಯಗಳ ಆದಿ ಶಕ್ತಿಯಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮ ಮುಂತಾದ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಆಕೆ ನಿಯಮಿಸುವವಳಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಆಕೆ ಪುರುಷ ದೇವತೆಗಳೆಲ್ಲರ ಸತ್ವರೂಪಳಾಗುತ್ತಾಳೆ. ' ದೇವಿ ಮಹಾತ್ಮ್ಯ' ವಿವರಿಸುವಂತೇ ಮಹಿಷಾಸುರನ ಸಂಹಾರದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮ, ವಿಷ್ಣು, ಶಿವ, ಕಾರ್ತಿಕೇಯ, ಇಂದ್ರ ಇವರ ಶಕ್ತಿ ಅವರವರ ದೇಹದಿಂದ ಚಿಮ್ಮಿ ಒಟ್ಟಾಗಿ 'ದೇವಿ'ಯಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿರುವ ಪುರುಷ ದೇವತೆಗಳೆಲ್ಲ ಆ ಕಾಲದ ಪ್ರಬಲ ದೇವತೆಗಳು. ಈ ದೇವತೆಗಳಿಗೆ ಒಂದು ಶಾಕ್ತ ನಿರೂಪಣೆಯೂ ಮೊದಲಿನಿಂದ ಇದ್ದದ್ದು ನಮಗೆ ಶಿವೆ, ಈಶ್ವರಿ, ನಾರಾಯಣಿ ಮುಂತಾದ ಕಲ್ಪನೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಈ ಅಂಶ ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿ ಗುಪ್ತೋತ್ತರ ಕಾಲದ ಮಾತೃಕೆಯರ ಪೂಜೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಲಿತದಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತದೆ.[92] ಈ ರೀತಿ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಶಾಕ್ತ ಸಂಪ್ರದಾಯ

ಪ್ರಸ್ತುತವಾಗುತ್ತದೆ. ಗಣಪತಿ ಗೌರಿಯ ಅಥವಾ ಪಾರ್ವತಿಯ ಮಗನೆಂಬ ನಿರೂಪಣೆ ಇದೆ. ವಾಸದೇವಕೃಷ್ಣನ ಸಮಾಜದ (ಯಾದವರ) ದೇವತೆ ಮಾತೃದೇವತೆಯಾದ ದುರ್ಗಾ (ಏಕಾನಂಸಾ) ಆಗಿದ್ದಾಳೆ. (ಥಾಮಸ್ ಬಿ ಕೊಬರ್ನ್1984, 237-38) ಶಾಕ್ಯರು ಮಾತೃದೇವತೆಯ ಪೂಜೆಯನ್ನು ಲುಂಬಿಣಿ ವನದಲ್ಲಿ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದುದಕ್ಕೂ ಬುದ್ಧ ಲುಂಬಿಣಿ ವನದಲ್ಲಿ 'ಮಾಯಾ' ದೇವಿಗೆ ಹುಟ್ಟಿದನೆಂಬ ಪುರಾಣಕ್ಕೂ ಇದೇ ರೀತಿಯ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. (ಡಿ.ಡಿ.ಕೊಸಾಂಬಿ 1962, ಪುಟ 106-108) ಜಾನಪದದಲ್ಲಿ ಅಮ್ಮನ 'ತಾಯಿ' ಹಾಗೂ ಹೆಂಡತಿಯ ಪಾತ್ರ ಅದಲು ಬದಲಾಗುವ ಉದಾಹರಣೆಗಳು ಸಾಕಷ್ಟಿವೆ. ಶಿವನನ್ನು ಮಗುವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿ ಎತ್ತಿಕೊಂಡಿರುವ ಪಾರ್ವತಿ 'ಸದ್ಯೋಜಾತ ಮೂರ್ತಿ'ಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಸಿಗುತ್ತಾಳೆ.

91) ಜೆ. ಎನ್. ಬ್ಯಾನರ್ಜಿ, 1974, ಪುಟ 493.

92) ಅದೇ, ಪುಟ 504. ಮಾತೃಕೆಯರು ಮೂಲತಃ ಒಂದು ಪುರುಷ ದೇವತೆಯ ಸ್ತ್ರೀರೂಪ ಶಕ್ತಿಗಳು. ಹಾಗಾಗಿ ಅವುಗಳ ಹೆಸರುಗಳು (ಬ್ರಹ್ಮಾಣಿ, ವೈಷ್ಣವಿ, ಇಂದ್ರಾಣಿ, ಕೌಮಾರಿ, ನಾರಸಿಂಹಿ, ವಾರಾಹಿ, ಮಾಹೇಶ್ವರಿ, ರೌದ್ರಿ, ಯಾಮಿ, ವಾರುಣಿ, ಕೌಬೇರಿ, ವೈನಾಯಕಿ) ಆಯಾ ದೇವಿಯರ ಪುರುಷ ರೂಪವನ್ನು ಸ್ತ್ರೀಲಿಂಗ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟಂತೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಅವುಗಳ ಸಂಖ್ಯೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಮೂರ್ತಿಶಾಸ್ತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಒಮ್ಮತವಿಲ್ಲ. 7,8,9 ಕೊನೆಗೆ 16ರವರೆಗೂ ಅವು ಇರಬಹುದು. 'ಮಾತೃಕಾ' ಶಬ್ದ 'ಮಾತೆ' ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದು ಕೂಡ ಮೂರ್ತಿರೂಪದಲ್ಲಿ ವಿದಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಈ ಮಾತೃಕೆಯರು ಕೇವಲ ಪುರುಷ ದೇವತೆಗಳ' ಶಕ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ಅವುಗಳ 'ಮಾತೃಶಕ್ತಿ'ಗಳು ಕೂಡ ಭಗವಾನ್, ಭಗವಂತ ಎಂಬ ಬಿರುದುಗಳು 'ದೇವ' ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಭಾಗವತ ಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಲಿತದಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತವೆ.

ದೇವಿಯನ್ನು 'ಶಕ್ತಿ' ತತ್ವದಲ್ಲಿ ಅಮೂರ್ತೀಕರಿಸಿ ಅಸಂಖ್ಯ ದೇವಿಯರನ್ನೆಲ್ಲ ಆ ಶಕ್ತಿಯ ಪ್ರಕಟರೂಪಗಳು ಎಂದು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಈ 'ಶಕ್ತಿ' ಅಂತಿಮವಾಗಿ ದಾನವರನ್ನು ಸಂಹರಿಸಿ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ರಕ್ಷಿಸಿ ನಿಯಮವನ್ನು ಕಾಪಾಡುತ್ತಾಳೆ. ಇಲ್ಲಿ ದೇವ ಹಾಗೂ ದಾನವ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಅಂತರ್ಗತವಾಗಿರುವ ಧರ್ಮ ಹಾಗೂ ಅಧರ್ಮದ ಸೂಚನೆಯ ಮೂಲಕ 'ದೇವೀ' ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಒಗ್ಗಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ. ಹೀಗೆ ಒಗ್ಗಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ ತನ್ನ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಎಲ್ಲ ಪುರುಷದೇವತೆಗಳಿಗೂ ಮೀರಿ ಬೆಳೆಸುತ್ತಾಳೆ.

ಬೌದ್ಧ ಪೂಜಾ ಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲಿ ಮಾತೃದೇವತೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳುವ ರೀತಿ ಶೈವ ಹಾಗೂ ವೈಷ್ಣವ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳದಕ್ಕಿಂತ ಕೊಂಚ ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ಅಂದರೆ ದೇವಿ ಇಲ್ಲಿ ಶಕ್ತಿಯಾಗಿ ಬೌದ್ಧ ಪುರುಷ ದೇವತೆಗಳ ಜೊತೆಯಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ. ಶಾಕ್ತ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ತಾಂತ್ರಿಕ ತತ್ವಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಕ್ರಿಸ್ತಶಕ ಏಳನೆಯ ಶತಮಾನದ ಸುಮಾರಿಗೆ ಬೋಧಿಸತ್ವರ ಶಕ್ತಿಯಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡು ಬೌದ್ಧದೇವತಾ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ 'ಪ್ರಜ್ಞಾಪಾರಮಿತ' ಎಂಬ ಆದಿ ಶಕ್ತಿಯಾಗಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತಾಳೆ.[93] ಬೌದ್ಧ ದೇವತಾ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ತಾಂತ್ರಿಕ ಶಾಕ್ತ ದೇವತೆಗಳೂ ಏಳನೆಯ ಶತಮಾನದ ನಂತರ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯತೆ ಪಡೆಯುತ್ತವೆ. ಜೈನ ಪೂಜಾ ಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಮಾತೃದೇವತೆಯರು ತೀರ್ಥಂಕರರ ಯಕ್ಷಿಣಿಯರಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸಲ್ಪಡುತ್ತಾರೆ. ಜೈನ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ತೀರ್ಥಂಕರ ತತ್ವವೇ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಮಾತೃದೇವತೆಗಳೆಲ್ಲ ಅದಕ್ಕೂ ಕೆಳಗಿನ ಸ್ತರದಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕವಾಗಿ ಮಾತೃದೇವತೆಯರು ಜೈನ ಪೂಜಾ ಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಬಲವಾಗಿ ಬೆಳೆದಿದ್ದನ್ನು ನೋಡಬಹುದು.[94]

ಭಗ(ಯೋನಿ) ಎಂಬ ಶಬ್ದ ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ವಿಷ್ಣುವಿಗೆ 'ವಿಶ್ವಯೋನಿ'ಎಂಬ ನಾಮವೂ ಇದೆ. ಭಗಕ್ಕೆ ಐಶ್ವರ್ಯ, ಸಮೃದ್ಧಿ ಎಂಬ ಧ್ವನ್ಯಾರ್ಥಗಳೂ ಬರುತ್ತವೆಯಾದರೂ ಮೂಲದಲ್ಲಿ ಭಗವಂತ ಕಲ್ಪನೆ ಭಗವನ್ನು ಹೊಂದಿದವನು ಎಂದೇ ಸರಿಯೆನಿಸುತ್ತದೆ. 'ಭಗವಂತ' ಎಂಬ ಬಿರುದನ್ನು ಶಿವನಿಗೂ, ಬುದ್ಧನಿಗೂ ಕ್ರಿಸ್ತಶಕಾರಂಭದಲ್ಲೇ ಅಂಟಿಸಿದ್ದನ್ನು ನೋಡಬಹುದು. ಈ ಶಬ್ದ ಮಾತೃದೇವತೆಯ ಸಾಂಕೇತಿಕತೆಯನ್ನು ಪುರುಷದೇವತೆಗಳು ಒಳಗೊಂಡ ಒಂದು ಅವಸ್ಥಾಂತರವನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತದೆ.

93) ಬಿನೊಯ್‌ತೋಷ್ ಭಟ್ಟಾಚಾರ್ಯ 1990, ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಸಾಧನಮಾಲಾದ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಬೌದ್ಧ ಮೂರ್ತಿಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಪುನರ್ನಿರ್ಮಿಸುತ್ತಾರೆ. ಐದು ಬುದ್ಧಶಕ್ತಿಗಳು ಐದು ಮಾನುಷೀ ಬುದ್ಧ ಶಕ್ತಿಗಳು ಇವಲ್ಲದೇ ಸಾಧಾರಣವಾಗಿ ಇತರ ಪುರುಷ ದೇವತೆಯನ್ನು ಶಕ್ತಿಯ ಜೊತೆಯೇ ತೋರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರತೀ ಶಕ್ತಿ ದೇವತೆಗೂ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಮೂರ್ತಿಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ವಿವರಗಳಿವೆ. ಅನೇಕ ಪ್ರಕಾರದ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಶಕ್ತಿಗಳೂ ಕೂಡ ತಾಂತ್ರಿಕ ಬೌದ್ಧಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಲಿತದಲ್ಲಿದ್ದವು. ಅವನ್ನೆಲ್ಲ ಬೌದ್ಧದೇವತಾ ಪ್ರಪಂಚದ ಧ್ಯಾನಿ ಬುದ್ಧರಿಂದ ಸೃಜಿಸಲ್ಪಟ್ಟವು ಎಂಬ ನಿರೂಪಣೆ ಇದೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾದವು ವಸುಧಾರಾ (ಭೂಮಿ), ನೈರಾತ್ಮಾ (ಕಾಳಿಯನ್ನು ಹೋಲುತ್ತಾಳೆ) ಪರ್ಣಶವರಿ (ಮಾರಿಯನ್ನು ಹೋಲುತ್ತಾಳೆ), ಮಾರೀಚಿ (ಸೂರ್ಯದೇವತೆ), ಧಾರಣಿ(ಮಾಂತ್ರಿಕ ದೇವತೆ) ಮುಂತಾದವರು ಸರಸ್ವತಿ, ಶಾರದಾದೇವಿಯರನ್ನು ಹೋಲುವ ದೇವಿಯರೂ ಇದ್ದಾರೆ. ವಿಭಿನ್ನ ' ತಾರಾ' ದೇವಿಯರೂ ಇದ್ದಾರೆ.

94) ಬಿ.ಸಿ.ಭಟ್ಟಾಚಾರ್ಯ, ಪುಟ 15-16, ಅವರನ್ನು 24 ಶಾಸನದೇವತೆಯರು, 16 ವಿದ್ಯಾದೇವಿಯರು, 64 ಯೋಗಿನಿಯರು ಎಂದೆಲ್ಲ ಜೈನ ಶಾಸ್ತ್ರ ಗ್ರಂಥಗಳು ವಿಭಾಗಿಸುತ್ತವೆ. ಚಕ್ರೇಶ್ವರಿ, ಪದ್ಮಾವತಿ, ಜ್ವಾಲಾಮುಖಿ, ಭದ್ರಕಾಳಿ ಮುಂತಾದ ದೇವತೆಯರು ಜೈನ ಪೂಜಾರಾಧನೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆ ಪಡೆಯುತ್ತಾರೆ.

ಈ ರೀತಿ ಶಾಕ್ತ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಉಳಿದ ಪ್ರಧಾನ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳ ತೆಕ್ಕೆಗೆ ಒಗ್ಗದೇ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಬೆಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಶಾಕ್ತ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಕೂಡ ಒಳಗೊಳ್ಳಲಾರದಷ್ಟು ಅಪರಿಮಿತ ಮಾತೃದೇವತೆಗಳು ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಐತಿಹಾಸಿಕವಾಗಿ ಇದ್ದವು ಹಾಗೂ ಇನ್ನೂ ಇವೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಶಾಕ್ತ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಹೆಸರಿಸುವ ಅಸಂಖ್ಯ ದೇವಿಯರನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಪರಿಧಿಯಿಂದ ಹೊರಗುಳಿಯುವ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ದೇವಿಯರ ದಂಡೇ ಇದೆ. ಇಂಥ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ದೇವಿಯರಲ್ಲಿ ಬಹುಪಾಲು ದೇವಿಯರು ಯಾವ ಪಿತೃ ಪರಿವಾರಕ್ಕೂ ಸೇರಿಲ್ಲ. ಅವುಗಳನ್ನು ತೀರ ಅಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ದೇವತೆಯ ಜೊತೆ ಗುರುತಿಸಿದರೂ, ಅವು 'ಅಮ್ಮ' ಮಾತ್ರವಾಗಿ ಅಪ್ಪನ ಅಗತ್ಯವೇ ಇಲ್ಲದೇ ಭಕ್ತರಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತವೆ.[95] ಈ ರೀತಿಯ ಅಮ್ಮಂದಿರು ಅವುಗಳನ್ನು ಪೂಜಿಸುವ ವಿಭಿನ್ನ ಸಮಾಜಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವಿಭಿನ್ನ ಗುಣಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತವೆ. ಮಾತೃದೇವತೆಯ ಆದಿಮ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟು, ಜೀವನ, ಸಾವು ಎಲ್ಲವೂ ಗರ್ಭಸ್ಥವಾದ್ದರಿಂದ ಆಕೆಯ ವಿಭಿನ್ನ ರೂಪಗಳು ಇವುಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಶ್ರೀ ಲಕ್ಷ್ಮಿಯ ಕಲ್ಪನೆ ಆದಿ ಐತಿಹಾಸಿಕ ನಗರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಕೀರ್ತಿ, ಯಶಸ್ಸು, ಐಶ್ವರ್ಯ, ಅಧಿಕಾರ, ಮಂಗಳ ಮುಂತಾದ ನಾಗರೀಕ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡು ಬೆಳೆಯುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇವೆಲ್ಲಕ್ಕೂ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಆಕೆ ಕೃಷಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಸೃಷ್ಟಿ ಹಾಗೂ ಸಮೃದ್ಧಿಯ ಸಂಕೇತವಾಗಿ ಇದ್ದ ಕುರುಹುಗಳು ನಮಗೆ ದೊರೆಯುತ್ತವೆ. ಆಕೆಯ ಪ್ರಾಚೀನತಮ ಮೂರ್ತಿಗಳೆಲ್ಲ 'ಗಜಲಕ್ಷ್ಮಿ'ಯ ರೂಪದಲ್ಲೋ ಅಥವಾ ಪದ್ಮದ ಮೇಲೆ ನಿಂತಂತೆಯೋ ತೋರಿಸಲ್ಪಡುತ್ತವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಆಕೆ 'ಯಕ್ಷಿಣಿ'ಯಾಗಿಯೇ ತೋರುತ್ತಾಳೆ. ಶ್ರೀಲಕ್ಷ್ಮಿ ಸಮೃದ್ಧಿ ದೇವತೆಯಾಗಿ 'ಧನಾತ್ಮಕ'ವಾಗಿ ಪ್ರಧಾನವಾಗುವುದಕ್ಕೂ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಆಕೆ ಸಾವು, ದುರಾದೃಷ್ಟ ಹಾಗೂ ಕೇಡು ಮುಂತಾದ ಸಂಕೇತಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದಕ್ಕೂ ನಮಗೆ ಸೂಚನೆ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ.[97] 'ಸರಸ್ವತಿ' ಉತ್ತರ ವೇದಕಾಲದಿಂದ ವಾಗ್ದೇವಿಯಾಗಿ, ವಿದ್ಯಾದೇವಿಯಾಗಿ ರೂಪಾಂತರಗೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ. ಆದರೆ ತೀರ ಪ್ರಾಚೀನ ಉಲ್ಲೇಖಗಳಲ್ಲಿ ಆಕೆ ಕೂಡ ಸೃಷ್ಟಿ ಹಾಗೂ ಸಮೃದ್ಧಿಯ ದೇವತೆಯಾಗಿದ್ದು ಆ ಕಾರಣದಿಂದ ಸಾವಿನ ಸಂಬಂಧವನ್ನೂ ಹೊಂದಿದ್ದಳು. ಈ ರೀತಿ ಲಕ್ಷ್ಮಿ ಹಾಗೂ ಸರಸ್ವತಿ ಮೂರ್ತಿಗಳು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಬದಲಾವಣೆಯೊಂದಿಗೆ ತಮ್ಮ ರೂಪವನ್ನೂ ಬದಲಾಯಿಸಿ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತವೆ. ಲಕ್ಷ್ಮಿ ಪ್ರಾಚೀನ ಭಾರತೀಯ

---

95) ಸಾಧಾರಣವಾಗಿ ಜಾನಪದ ಮಾತೃದೇವತೆಗಳನ್ನು ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲೇ ನಾವು ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ಡಿ.ಡಿ.ಕೊಸಾಂಬಿಯವರು (1962, ಅಧ್ಯಾಯ 3) ಈ ಕುರಿತು ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರದ ಜಾನಪದ ದೇವತೆಯರ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪರಿಶೀಲಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇಂಥ ದೇವಿಯರಿಗೆಲ್ಲ ಜಾನಪದ ಪುರುಷ ದೇವತೆಗಳ ಜೊತೆಗಿನ ಸಂಬಂಧ ಜೋಡಣೆಯೂ ಅಶಾಸ್ತ್ರೀಯವಾಗಿ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದು ನಂತರದ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಎಂಬುದು ಕೊಸಾಂಬಿಯವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಜಾನಪದ ಮಾತೃದೇವತೆಯರ ಆರಾಧನೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಧಾರಣವಾಗಿ ಪುರುಷ ದೇವತೆಗಳು ಮೂಲಭೂತ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಪಡೆಯುವುದಿಲ್ಲ.

97) ಶ್ರೀ ಲಕ್ಷ್ಮಿ ಕಮಲದ ಮೇಲೆ ನಿಂತಂತೇ ಪ್ರಾಚೀನ ಭಾರತೀಯ ಮೃಣ್ಮೂರ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ತೋರಿಸಲ್ಪಡುತ್ತಾಳೆ. ಆ ಮೂಲಕ ಒಂದು ಜಲದೇವತೆ ಅಥವಾ ಅಪ್ಸರೆಯ ರೂಪವೇ ಅಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನವಾಗುತ್ತದೆ. 'ಗಜಲಕ್ಷ್ಮಿ' ಮೂರ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಆನೆಗಳು ಆಕೆಗೆ ಘಟಗಳಿಂದ ಅಭಿಷೇಕ ಮಾಡುವ ಚಿತ್ರವಿರುತ್ತದೆ. ಪೂರ್ಣಘಟ ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಗರ್ಭದ ಸಂಕೇತವನ್ನು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಆಕೆಗೆ ಜೋಡಿಸುತ್ತದೆ.

ನಗರಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಬಲವಾದ ದೇವತೆಯಾಗಿ ಬೆಳೆದು ವೈಷ್ಣವ ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿ ವಿಷ್ಣುವಿನ ಹೆಂಡತಿಯಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸಲ್ಪಡುತ್ತಾಳೆ.[98] ಶೇಷಶಯನ ನಾರಾಯಣನ ಪಾದದ ಬಳಿ 'ಪತಿವ್ರತೆ'ಯಂತೆ ಕೂಡ ತೋರಿಸಲ್ಪಡುತ್ತಾಳೆ. ಸರಸ್ವತಿ ವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಶಾಸ್ತ್ರೋಕ್ತವಾಗಿ ಬೆಳೆಸಿದ ಸಂಕೀರ್ಣ ನಾಗರೀಕ ಸಮಾಜಗಳಲ್ಲಿ ವಿದ್ಯೆಯ ಅಧಿದೇವತೆಯಾಗುತ್ತಾಳೆ.[99]

ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ದೇವಿಯರ ಉಳಿದ ರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ಹಲವು ಗಿರಿಗಳ ಜೊತೆ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊಂದಿವೆ. ಉಮಾಹೈಮವತಿ, ಗಿರಿಜಾ, ಪಾರ್ವತಿ ಮುಂತಾದ ದೇವಿಯರ ಹೆಸರುಗಳೇ ಇದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ಈ ರೂಪದಲ್ಲಿ ದೇವಿ ಗುಡ್ಡಗಾಡಿನ ಹಿನ್ನೆಲೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದ ರುದ್ರ-ಶಿವನ ಮಡದಿಯಾಗಿ ಬರುತ್ತಾಳೆ. (ಪಾರ್ವತಿಯ ಮೂರ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ' ಪಂಚಾಗ್ನಿಮಧ್ಯಸ್ಥ ಪಾರ್ವತಿ' ಮೂರ್ತಿ ಆಕೆಯನ್ನು ಯೋಗಿನಿಯಂತೆ ತಪೋಭಂಗಿಯಲ್ಲಿ ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ಶಿವನ ಮಡದಿಯಾಗಲಿಕ್ಕಾಗಿ ಪಾರ್ವತಿ ಈ ತಪಸ್ಸನ್ನು ಗೈದಳು ಎಂಬ ಪುರಾಣವಿದೆ). ದೇವಿಗೆ ಇದೇ ರೀತಿ ನದಿ, ವೃಕ್ಷ, ಅಡವಿ, ಮುಂತಾದ ಭಾರತೀಯ ಭೂಗೋಲ ವಿವರಗಳ ಜೊತೆ ಅಸಂಖ್ಯ ನಂಟಿದೆ.

ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳ ರೀತಿ ರಿವಾಜುಗಳ ಪರಿಧಿಗೇ ಒಳಪಡದ ರೂಪ ದೇವಿಗಿದೆ. ಆಕೆ ಶಿಷ್ಟ ಸಮಾಜಗಳ ದೇವತೆಯಾಗಿದ್ದಂತೇ ಶಿಷ್ಟ ಸಮಾಜದವರು ' ದುಷ್ಟ' ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸಿದ ದಸ್ಯುಗಳು, ಅಸುರರು, ಮುಂತಾದವರ ದೇವತೆಯೂ ಆಗಿದ್ದಳು.[100] ಇದರ ಜೊತೆಗೇ ವರ್ಣಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ 'ನೀಚ' ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಶೂದ್ರ ಹಾಗೂ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯ ಸಮಾಜಗಳು ಹಾಗೂ ವರ್ಣಸಮಾಜದ ಪರಿಧಿಗೇ ಹೊರತಾದ ಗುಡ್ಡಗಾಡು ಸಮಾಜಗಳು ಇವುಗಳ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ದೇವಿ ತನ್ನ ಅಸಂಖ್ಯ ರೂಪಗಳಲ್ಲಿ

98) ಥಾಮಸ್ ಬಿ. ಕೊಬರ್ನ್, 1984, ಪುಟ 158. ಅಥರ್ವವೇದದಿಂದ ಇಂಥ ವಿವರಗಳನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸುತ್ತಾರೆ. ('ಅಲಕ್ಷ್ಮಿ' 'ಪಾಪಲಕ್ಷ್ಮಿ' ಇಂಥ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಓಡಿಸುವ ಕುರಿತು ಇರುವ ಮಂತ್ರಗಳು ಇದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ.)

99) ಆಲ್ಫ್ರೆಡ್ ಹಿಲಬ್ರ್ಯಾಂಟ್, 1981, ಪುಟ 209-211. ಸರಸ್ವತಿಗೆ ಪಿತೃಗಳು ಪೂಜಿಸುವ ದೇವತೆ ಎಂಬ ಉಲ್ಲೇಖವಿದೆ. (ಋಗ್ವೇದ 8ರಿಂದ ಉದ್ಧರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಸರಸ್ವತೀಮ್ ಯಾಮ್ ಪಿತರೋ ಹವಂತೆ...) ಹಾಗಾಗಿ ನಂತರ ಆಕೆ 'ವೈತರಣಿ' ನದಿಯಾಗಿ ಯಮನ ಜೊತೆ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಾಳೆ.

100) ಆಕೆ ಬ್ರಹ್ಮನ ಮಡದಿ ಎಂಬ ವೈದಿಕ ನಿರೂಪಣೆ ಇದ್ದರೂ ಎಲ್ಲ ದೇವಿಯರಂತೆ ಸರಸ್ವತಿ ಕೂಡ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿಯೇ ಪೂಜೆಗೊಳಪಡುತ್ತಾಳೆ. ಮಧ್ಯಕಾಲದಲ್ಲಿ ಆಕೆಯ ಮೂರ್ತಿ ಪುಸ್ತಕ ಹಾಗೂ ಅಕ್ಷರಮಾಲೆಯ ಜೊತೆ ಪಾಶ ಹಾಗೂ ಅಂಕುಶವನ್ನು ಹಿಡಿದಿರುತ್ತದೆ. ಸರಸ್ವತಿ ಮೂರ್ತಿಗಳು ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಕರ್ನಾಟಕದ ದೇವಾಲಯಗಳಲ್ಲಿ ಗಣಪತಿಯ ಮೂರ್ತಿಗಳ ಜೊತೆ ಇರುತ್ತವೆ. ಗಣಪತಿಗೆ 'ಸಿದ್ಧಿ' ಹಾಗೂ 'ಬುದ್ಧಿ' ಎಂಬ ಎರಡು ಪತ್ನಿಯರನ್ನು ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತದೆ. ಗಣಪತಿಯ ಮೂರ್ತಿ ಪಾಶ ಹಾಗೂ ಅಂಕುಶಗಳನ್ನು ಹಿಡಿದಿರುವುದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಸರಸ್ವತಿಗೂ ಹಾಗೂ ಗಣಪತಿಗೂ ಮೂರ್ತಿಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಸಂಬಂಧ ಬರುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಸರಸ್ವತಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗೆ ಹೋಲುವ ದೇವಿಯರನ್ನು ಬೌದ್ಧ ಹಾಗೂ ಜೈನ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಲ್ಲೂ ನೋಡಬಹುದು. ಬೌದ್ಧರ 'ಪ್ರಜ್ಞಾಪಾರಮಿತ' ಹಾಗೂ ಜೈನರ 'ವಿದ್ಯಾದೇವಿ'ಯರನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಉದಾಹರಿಸಬಹುದು.

ಮೈಗೂಡಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಳು.[101] ಆಕೆ 'ಮೃತ್ಯು' ಸ್ವರೂಪಳಾಗಿ ವಿವಿಧ ಪಿಡುಗುಗಳ ವಿಪತ್ತುಗಳ ಹೆಸರನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದಳು. ಈ ರೀತಿ ದುರ್ಗಾ, ಮಹಾಕಾಳಿ, ಚಾಮುಂಡಾ, ಚಂಡಿ, ಕಾತ್ಯಾಯನಿ, ಮಾತಂಗಿ, ಭೈರವಿ, ಜರಾ, ಜ್ಯೇಷ್ಠಾ, ಹಾರೀತಿ, ಹೀಗೆ ಅನೇಕ ಭಯಾನಕ ರೂಪಗಳೇ 'ಶಾಕ್ತ' ಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲಿ ದೇವಿಯ ಪ್ರಧಾನ ರೂಪಗಳಾಗುತ್ತವೆ. ಇವು ಆಕೆಯ 'ತಾಮಸ' ರೂಪಗಳೆಂದೂ, ಧರ್ಮರಕ್ಷಣೆಗಾಗಿ ಆಕೆ ಇಂಥ ರೂಪಗಳನ್ನು ತಳೆದಳೆಂದೂ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ನಿರೂಪಣೆ ಬೆಳೆಯುತ್ತದೆ. ಬಹುಶಃ ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಈ 'ತಾಮಸ' ದೇವಿ ತನ್ನ ನೈಜ ರೂಪದಿಂದಲೇ ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಗಂಡನನ್ನೇ ಕೊಲ್ಲುವ ಮಾರಿಗೂ ಶಿವನನ್ನು ತುಳಿಯುವ ಮಹಾಕಾಳಿಗೂ ತಾತ್ವಿಕ ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆಯೇ ಹೊರತೂ ಗಂಡನ್ನು (ಮಹಿಷನನ್ನು) ಬಲಿ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವ ದೇವಿ ಇಲ್ಲೆಲ್ಲ ಇದ್ದಾಳೆ. ದೇವಿ ಮಹಾತ್ಮ್ಯದಲ್ಲಿ ದೇವಿಯ ಇಂಥ ಎಲ್ಲ ರೂಪಗಳನ್ನು ಒಂದೇ ತತ್ವದಲ್ಲಿ ಹಿಡಿದಿಡುವ ಪ್ರಯತ್ನವಿದೆ. ಈ ಪ್ರಯತ್ನ ದೇವಿಯನ್ನು ವಿಭಿನ್ನ ಪ್ರಕಟರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರ ಅಶಾಸ್ತ್ರೀಯವಾದ ದೇವಿಯಲ್ಲಿ ಜೀವ ಹಾಗೂ ಮೃತ್ಯುಗಳ ಕಾರ್ಯ ವಿಂಗಡಣೆಯಿಲ್ಲ.

ದೇವಿಮಹಾತ್ಮ್ಯದಲ್ಲಿ ದೇವಿ ತನ್ನ ತಾಮಸೀ ರೂಪಗಳನ್ನು ಅಸುರರ ಸಂಹಾರಕ್ಕಾಗಿ ತಳೆಯುವ ಉಲ್ಲೇಖಗಳಿವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಆಕೆ ವಿಭಿನ್ನ ದೇವತೆಗಳಿಂದ ಹೊಮ್ಮಿದ ಶಕ್ತಿಯಾಗಿದ್ದಾಳೆ. ಆದರೆ ವಾಸ್ತವದಲ್ಲಿ ಆಕೆಗೂ ಮತ್ತು ಶೈವ ವೈಷ್ಣವ ಸಂಪ್ರದಾಯಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧ ಅಷ್ಟು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಲ್ಲ. ದೇವಿ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ಹೊಂದುವಾಗ ಆಕೆಯ ಮೂರ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಹಲವು ಸ್ತರಗಳು ಉಂಟಾಗಿವೆ. ಮಧ್ಯಕಾಲಾನಂತರ ದೇವಿಯ ತಾಮಸರೂಪಗಳಾದ ಕಾಲಿ, ಚಂಡಿ, ದುರ್ಗಾ ಮುಂತಾದವೆಲ್ಲ ಪಾರ್ವತಿಯ ವಿವಿಧ ರೂಪಗಳು ಎಂಬ ಪಾಠ ಪ್ರಚಲಿತದಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಗುಪ್ತಕಾಲದವರೆಗೆ ದುರ್ಗೆಗೂ ವೈಷ್ಣವ ಸಂಪ್ರದಾಯಕ್ಕೂ ಹೆಚ್ಚು ಸಂಬಂಧವಿದ್ದದ್ದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ.[102] ಎಲ್ಲ ದೇವಿಯರೂ 'ಮಹಾಲಕ್ಷ್ಮಿ'ಯ ಪ್ರಕಟರೂಪಗಳು ಎಂಬ ನಿರೂಪಣೆ ಕೂಡ ಇದೆ. ' ದುರ್ಗಾ' ಮೂರ್ತಿಯಲ್ಲಿ ವೈಷ್ಣವ ಆಯುಧಗಳನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಮೂರ್ತಿಶಾಸ್ತ್ರ ಗ್ರಂಥಗಳು ಉಲ್ಲೇಖಿಸುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಈ ಶಾಕ್ತ ದೇವಿಯರೆಲ್ಲ

---

101) 'ದುರ್ಗಾ'ದೇವಿಗೆ ವಿಂಧ್ಯವಾಸಿನಿ ಎಂಬ ಬಿರುದಿದೆ. ಹರಿವಂಶದಲ್ಲಿ ಆಕೆಯ ವರ್ಣನೆ ಹೀಗೆ ಬರುತ್ತದೆ : ವಿಂಧ್ಯದಲ್ಲಿಯ ಶುಂಭ ಹಾಗೂ ನಿಶುಂಭರನ್ನು ಕೊಂದು ಸಾಮ್ರಾಜ್ಞಿಯಾದವಳು, ವರವನ್ನು ನೀಡುವವಳು, ಭೂತಗಣಗಳಿಂದ ಸೇವಿಸಲ್ಪಡುವವಳು, ಪಶುಬಲಿ ಪ್ರಿಯಳು, ಘೋರ ದಸ್ಯುಗಳಿಂದ ಪೂಜಿಸಲ್ಪಡುವವಳು, ಸುರೆ ಮತ್ತು ಮಾಂಸಗಳಿಂದ ತುಂಬಿದ ಎರಡು ಕುಂಭಗಳಿಂದ ಶೋಭಿತಳಾದವಳು, (ಕೃತಾಭಿಷೇಕಾ ವರದಾ ಬೂಸಂಘನಿಷೇವಿತಾ। ಆರ್ಚ್ಯತೇದಸ್ಯುಬಿರ್ಘೋರೈಃ ಮಹಾಪಶುಬಲಿಪ್ರಿಯಾ।। ಸುರಾಪಿಶಿತ ಪೂರ್ಣಾಭ್ಯಾಂ ಕುಂಭಾಬ್ಯಾಂ ಉಪಶೋಭಿತಾ।।) ನೋಡಿ ಥಾಮಸ್ ಬಿ ಕೊಬರ್ನ್ 1984, ಪುಟ 233-234. ದೇವಿಯ 'ತಾಮಸ' ರೂಪದ ಕಲ್ಪನೆಯೇ ಶಿಷ್ಟಾಚಾರ ಬಾಹ್ಯವಾಗಿದೆ.

102) ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ತಾಂತ್ರಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಅನೇಕ ದೇವಿಯರು ಗುಡ್ಡಗಾಡು ಸಮಾಜಗಳ ಹಾಗೂ ಶೂದ್ರ ಸಮಾಜಗಳ ಹೆಸರನ್ನು ಹೊತ್ತಿವೆ. (ನೋಡಿ, ಆರ್. ಎಸ್. ಶರ್ಮ, 1974 ,ಪುಟ 180-181) ಅವು ಶವರಿ, ಡೊಂಬಿನಿ, ಚಂಡಾಲಿ, ವೇತಾಳಿ, ಮಾತಂಗಿ, ಚರ್ಮಕಾರಿ, ಮಾಗಧಿ, ಪುಕ್ಕಸಿ, ಶ್ವಪಚಿ, ಕೈವರ್ತಿ, ಗಾಯಕಿ, ರಾಜಕಿ, ಶಿಲ್ಪಿನಿ ಮುಂತಾದವು.

ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿ ಇತರ ಯಾವ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಿಗೂ ಒಗ್ಗುವುದಿಲ್ಲ. ಶಾಕ್ತ ಮೂರ್ತಿಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ 'ಮಹಿಷಾಸುರಮರ್ದಿನಿ'ಯ ಮೂರ್ತಿ ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಶಿಲ್ಪಗಳಲ್ಲಿ ತೀರ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಸಿಗುತ್ತದೆ. ಶಾಸ್ತ್ರೀಯವಾಗಿ ಮಹಿಷಾಸುರ ವಧೆಗೆ ವಿಭಿನ್ನ ತಾತ್ವಿಕ ನಿರೂಪಣೆಗಳು ಬೆಳೆದರೂ ಮೂಲದಲ್ಲಿ ವ್ಯವಸಾಯ ಪೂರ್ವಕಾಲದ ಮಾತೃಪ್ರಾಧಾನ್ಯದ ಚಿಹ್ನೆ ಅದರಲ್ಲಿದೆ.[103] 'ಕೋಣನ ಬಲಿ'ಯ ಹಿಂದೆಯೂ ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸಲಾಗದ ಮಾತೃಪ್ರಧಾನ ಸೃಷ್ಟಿ ಹಾಗೂ ನಾಶದ ಕಲ್ಪನೆ ಇದೆ. ಗಂಡು ಇಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿನಿಂದ ವಧಿಸಲ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಮೂರ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಈ ಕೋಣನಿಂದ ಮಾಯಾವಿ ಅಸುರ ಹೊರಬರುತ್ತಾನೆ. 'ಮಹಿಷಾಸುರ ಮರ್ದನ' ಒಂದು ಸುರಾಸುರ ಅಥವಾ ಧರ್ಮಾಧರ್ಮದ ಸಂಘರ್ಷವಾಗಿ ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ. ಮಹಿಷಾಸುರ ಮರ್ದಿನಿಯ ಮೂಲ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಬೇಕಾದರೆ ಮಾರಿಯಂಥ ದೇವಿಯರ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಕಥೆಗಳು ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ನಿರೂಪಣೆಗಳಂತೆಯೇ ಉಪಯುಕ್ತ. ಪ್ರಾಚೀನ ಹಾಗೂ ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಭಾರತದಲ್ಲೂ ಜ್ಯೇಷ್ಠಾ, ಹಾರೀತಿ ಹಾಗೂ ಜರಾ ಮುಂತಾದ ಕೊಲ್ಲುವ ದೇವತೆಯರು ಜನಪ್ರಿಯವಾಗಿ ಪೂಜೆಯಲ್ಲಿದ್ದರು.[104] ಹಾರೀತಿ ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಕೊಲ್ಲುವ ದೇವತೆಯಾಗಿದ್ದು ಬುದ್ಧನಿಂದಾಗಿ ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಕಾಯುವ ದೇವತೆಯಾಗಿ ಮಾರ್ಪಡುತ್ತಾಳೆ. ಇಲ್ಲಿ ಮೃತ್ಯುದೇವತೆಯೇ ರಕ್ಷಕ ದೇವತೆಯಾಗಿ ಬದಲಾಗುವ ದೃಷ್ಟಾಂತವಿದೆ. ಇವರೆಲ್ಲರಿಗಿಂತ 'ಮಹಾಕಾಳಿ'ಯ ಕಲ್ಪನೆ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯವಾಗಿ ಬೆಳೆದೂ ಮೂಲ ಅಂಶವನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡ ದೃಷ್ಟಾಂತವಿದೆ.[105] ಮಹಾಕಾಳಿ ರುಂಡಮಾಲೆ ಧರಿಸಿ, ಕಪಾಲವನ್ನು ಹಿಡಿದು ಪುರುಷ ಶವದ ಮೇಲೆ ನರ್ತಿಸುವಂತೇ ತೋರಿಸಲ್ಪಡುತ್ತಾಳೆ. ಪೂರ್ವಭಾರತದಲ್ಲಿ ತೀರ ಜನಪ್ರಿಯಳಾದ ಈ ದೇವತೆಯು ಶಿವ ಹಾಗೂ ಶವರನ್ನು ತುಳಿಯುತ್ತಿರುವ ಭಂಗಿಯಲ್ಲಿ ತೋರಿಸಲ್ಪಡುತ್ತಾಳೆ. ಈ ಮೂರ್ತಿ ಕೂಡ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ತಾತ್ವಿಕ ಅರ್ಥವನ್ನು ಬೆಳೆಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.[106]

---

103) ಜೆ.ಎನ್.ಬ್ಯಾನರ್ಜಿ 1974 ,ಪುಟ 501-2, ಹಾಗೂ ಟಿ.ಎ.ಗೋಪಿನಾಥರಾವ್, 1985, ಸಂಪುಟ 1, ಭಾಗ 2, ಪುಟ 106-109. ಮಹಾಭಾರತ ಹಾಗೂ ಹರಿವಂಶಗಳಲ್ಲಿ ದುರ್ಗೆ ಯಶೋದೆಯ ಗರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದವಳು ಎಂಬ ವರ್ಣನೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಕೃಷ್ಣ ಹಾಗೂ ಬಲರಾಮರ ಜೊತೆ ಆಕೆ 'ಏಕಾನಂಸೆ'ಯ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಪೂಜೆಗೊಳಪಟ್ಟಿದ್ದಳು. ಸುಪ್ರಭೇದಾಗಮದಲ್ಲೂ ವಿಷ್ಣುವಿನ ಅನುಜೆ (ಸಹೋದರಿ) ಎಂಬ ವರ್ಣನೆ ಬರುತ್ತದೆ (ಆದಿಶಕ್ತಿಸಮುದ್ಭೂತಾ ವಿಷ್ಣುಪ್ರಾಣಾನುಜಾ ಶುಭಾ) ಆಗಮಗಳು ದುರ್ಗೆಯ ಎಲ್ಲ ರೂಪದ ಮೂರ್ತಿಗಳಿಗೂ ಶಂಖ ಚಕ್ರ, ಬಿಲ್ಲು, ಬಾಣಗಳನ್ನು ತೋರಿಸಬೇಕೆನ್ನುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ರೂಪಮಂಡನ ದುರ್ಗೆಯರನ್ನು ಶೈವ ಪ್ರಭೇದದಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸುತ್ತದೆ.

104) ಡಿ.ಡಿ.ಕೊಸಾಂಬಿ. 1962, ಪುಟ 2, 28, ಹಾಗೂ 90. ಅವರ ಪ್ರಕಾರ ಮೂಲದಲ್ಲಿ ದೇವಿ ಮಹಿಷನನ್ನು (ತನ್ನ ಗಂಡನನ್ನು) ಕೊಲ್ಲುವ ಮಾತೃಪ್ರಧಾನ ಸಂಕೇತವಿದೆ. ನಂತರ ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮಾತೃಪ್ರಧಾನ ಸಂಕೇತಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಬದಲಿಸಿ ಪುರುಷಕೇಂದ್ರಿತ ಸಂಕೇತ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸುತ್ತದೆ.

105) ಅ) ವಿ. ಎಸ್. ಅಗರವಾಲ, 1970, ಪುಟ 82-86 ಜರಾ ಹಾಗೂ ಹಾರೀತಿಯ ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಬ) ಟಿ.ಎ.ಗೋಪಿನಾಥರಾವ್, 1980, 1985 ಸಂಪುಟ 1 ಭಾಗ 1, ಪುಟ 390ರಿಂದ ಜೇಷ್ಠಾದೇವಿಯ ಕುರಿತು ವಿವರವಾಗಿ ಪರಿಶೀಲಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಕುರಿತು ಜೆ.ಎನ್.ಬ್ಯಾನರ್ಜಿ 1974, ಪುಟ 381-383ನ್ನೂ ನೋಡಬಹುದು.

106) ಹೆನ್ರಿಚ್ ಝಿಮ್ಮರ್, 1990, ಪುಟ 202-216. ಇಲ್ಲಿ ಸಕಲ ಹಾಗೂ ನಿಷ್ಕಲ ಶಿವರು ಕಾಳಿಯಿಂದ ತುಳಿತಕ್ಕೊಳಗಾಗುವ ಚಿತ್ರಗಳನ್ನು ಉದಾಹರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ದೇವಿ ಜೀ ಹಾಗೂ ನಿರ್ಜೀವಗಳ ನಿಯಾಮಕಳಾಗಿ ತೋರಿಸಲ್ಪಡುತ್ತಾಳೆ. 'ಮಹಾಕಾಲ' (ಶಿವ)ನನ್ನು ತುಳಿಯುವ ಆಕೆಯ ಚಿತ್ರಗಳೂ ಇವೆ. ಶೈವ ಸಂಪ್ರದಾಯದ

ಶಾಕ್ತ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಕೇವಲ ದೇವಿಯರ ಲೋಕಕ್ಕಷ್ಟೇ ಸೀಮಿತವಾಗದೇ ಪೂಜಾಚರಣೆಯಲ್ಲಿ 'ತಂತ್ರಾಚಾರ'ದಿಂದ ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಶಾಕ್ತದೇವಿಯರ ಪೂಜೆಯಲ್ಲಿ 'ತಂತ್ರ' ಒಂದು ಅವಿಭಾಜ್ಯ ಅಂಗವಾಗಿದ್ದು ಶಾಕ್ತದೇವಿಯರ ಜೊತೆಗೇ ತಂತ್ರವೂ ಇತರ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸುತ್ತದೆ. ಶಾಕ್ತ ಆಗಮಗಳನ್ನು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ 'ತಾಂತ್ರಿಕ' ಹಾಗೂ 'ಅವೈದಿಕ' ಎಂದು ವೈದಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಪರಿಗಣಿಸುತ್ತವೆ. ಇಷ್ಟಾದರೂ ಮಧ್ಯಕಾಲದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಲ್ಲೂ 'ಶಕ್ತಿ' ಉಪಾಸನೆ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ತಾಂತ್ರಿಕ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಬೆಳೆಯಿತು. ಹೀಗೆ ಶಾಕ್ತ ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿ ಹಲವು ವಿಭಾಗಗಳು ಹುಟ್ಟುತ್ತವೆ. ಆಗಮಗಳ ಪ್ರಕಾರ ಶಾಕ್ತ ಆಚರಣೆ ಏಳು ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ಅವೆಂದರೆ ವೇದಾಚಾರ, ವೈಷ್ಣವಾಚಾರ, ದಕ್ಷಿಣಾಚಾರ, ವಾಮಾಚಾರ, ಸಿದ್ಧಾಂತಾಚಾರ, ಶೈವಾಚಾರ ಹಾಗೂ ಕಾಲಾಚಾರ.[107] ಇವುಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ಕಾಲಾಚಾರ ಸರ್ವಶ್ರೇಷ್ಠ ಎಂಬುದು ಶಾಕ್ತಾಗಮಗಳ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ವೈದಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲಿ ಕೂಡ ತಾಂತ್ರಿಕ ಪೂಜಾವಿಧಾನ ಪ್ರಚಲಿತದಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರೂ ಇಂಥ ತಾಂತ್ರಿಕ ಪೂಜಾವಿಧಿಗಳ ಪ್ರವರ್ತಕರಾದದ್ದನ್ನು ನೋಡಬಹುದು. ಶಾಕ್ತ ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಸಮ್ಮತವಾದದ್ದನ್ನು ಮಾತ್ರ ಶಿಷ್ಟ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಬೆಳೆಸುವುದರಿಂದ ಈ ಮೇಲೆ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ ವಿಭಾಗಗಳು ಆಗಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ಶಾಕ್ತ ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿ 'ಗುಹ್ಯ' ಆಚರಣೆಗಳು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿದ್ದು ಇಂಥ ಗುಹ್ಯ ತಂತ್ರಗಳು ವಜ್ರಯಾನ ಬೌದ್ಧರಲ್ಲಿ, ಕೆಲ ಶೈವ ಹಾಗೂ ವೈಷ್ಣವ ಪಂಥಗಳಲ್ಲೂ ಪ್ರಚಲಿತದಲ್ಲಿದ್ದವು.

ಮಾತೃದೇವತೆಯ ಸಂಬಂಧಿಸಿ ಗುಹ್ಯ ಆಚರಣೆಗಳು ಬೆಳೆದುಬರುವುದಕ್ಕೆ ಆದಿಜನಾಂಗೀಯ ಫಲವತ್ತತೆಯ ಆಚರಣೆಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆ ಇದೆ. ಮದ್ಯ, ಮಾಂಸ, ಮೈಥುನ ಮುಂತಾದವು ಗುಹ್ಯ ಆಚರಣೆಗಳ ಮುಖ್ಯ ಅಂಶಗಳು. ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಭಾರತದ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಆರ್ಥಿಕ ಬೆಳವಣಿಗೆಯಿಂದ ಈ ರೀತಿಯ ಆದಿಜನಾಂಗೀಯ ಆಚರಣೆಗಳು ಶಾಸ್ತ್ರೀಕರಿಸಲ್ಪಟ್ಟವು. ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಇತಿಹಾಸದುದ್ದಕ್ಕೂ ಇಂಥ ಸಮಾಜಗಳು ಹಾಗೂ ಆಚರಣೆಗಳು ಉಳಿದು ಬಂದಿದ್ದನ್ನು ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ಫಲವತ್ತತೆಯ ಆಚರಣೆಯ ಅಂಗವಾಗಿ ನಗ್ನತೆ, ಮೈಥುನ ಮುಂತಾದವು ಜಗತ್ತಿನ ವಿಭಿನ್ನ ಕೃಷಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ.[108] ಮಾತೃದೇವತೆಗಳ ಕುರಿತು ಇಂಥ ಜಾನಪದ ಆಚರಣೆಗಳು ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಪರಿಧಿಯಲ್ಲಿ ವಿಭಿನ್ನ

ಸಂಸರ್ಗದಲ್ಲಿ ದೇವಿಯ ಈ ಮೂರ್ತಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತದೆ. ಹಾಗೂ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ತಾತ್ವಿಕ ನಿರೂಪಣೆ ಇಲ್ಲಿ ಈ ಮೂರ್ತಿಯ ಜೀವಾಳವಾಗುತ್ತದೆ.

107) ಎಸ್. ಕೆ. ರಾಮಚಂದ್ರರಾವ್, 1990, ಸಂಪುಟ 2, ಪುಟ 117-119, ಕಾಲಾಗಮ ನಿಜವಾದ ಶಾಕ್ತತಂತ್ರ (ಕುಲ-ಶಕ್ತಿ) ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿತ್ತು. ಕಾಲ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಶೈವಸಂಪ್ರದಾಯದ್ದೇ ಒಂದು ಭಾಗವಾಗಿತ್ತು ಎಂದು ಲೇಖಕರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾರೆ.

108) ದೇವೀಪ್ರಸಾದ ಚಟ್ಟೋಪಾಧ್ಯಾಯ, 1978, ಪುಟ 286-292ರಲ್ಲಿ ಇಂಥ ಅನೇಕ ಉದಾಹರಣೆಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸುತ್ತಾರೆ. ಜೆ.ಜೆ.ಫ್ರೇಜರ್ (1980 ಸಂ.2 ಪುಟ 97-119) ಅವರೂ ಇಂಥ ಉದಾಹರಣೆಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸುತ್ತಾರೆ.

ನಿರೂಪಣೆಗೊಳಪಟ್ಟು ಬೆಳೆಯಬಹುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಉದಾಹರಣೆ ಎಂದರೆ ಕರ್ನಾಟಕದ ಯಲ್ಲಮ್ಮ ಸಂಪ್ರದಾಯ: ಯಲ್ಲಮ್ಮನಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿ 'ಹರಕೆ'ಯ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀಯರನ್ನು ಬಸವಿ ಬಿಡುವ ಪದ್ಧತಿ ಇದೆ. ಯಲ್ಲಮ್ಮನನ್ನು 'ರೇಣುಕೆ' ಎಂದು ಗುರುತಿಸುವ ಒಂದು ಪೌರಾಣಿಕ ನಿರೂಪಣೆ ಇದ್ದರೂ 'ರೇಣುಕೆ' ಈ ಎಲ್ಲ ಆಚರಣೆಗಳಿಗೂ ಹೊರಗೇ ಉಳಿಯುತ್ತಾಳೆ. ಯಲ್ಲಮ್ಮನ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಮಧ್ಯಕಾಲದಲ್ಲಿ ಜೈನ ಯಕ್ಷಿಣಿಯೊಬ್ಬಳ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪನೆ ಆಗಿದ್ದ ಗುರುತುಗಳೂ ಇವೆ. ಆದರೆ ಇಂದು ಆಕೆ ಯಲ್ಲಮ್ಮ ಅಥವಾ ಯಕ್ಕಲಮ್ಮನಾಗಿಯೇ ಉಳಿಯುತ್ತಾಳೆ.[109] ಮೂಲತಃ ರೇಣುಕೆ ಕೂಡ ದಖ್ಖನಿನ ಒಂದು ಮಾತೃದೇವತೆಯಾಗಿದ್ದು ನಂತರ ಭೃಗುವಂಶದ ಜಮದಗ್ನಿಯ ಪತ್ನಿಯಾಗಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆ ಇದೆ. ಈ ರೀತಿ ಪುರಾಣೀಕೃತ 'ರೇಣುಕೆ' ಅನೇಕ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಅಮ್ಮಂದಿರ ಪೌರಾಣಿಕ ಹೆಸರಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಈ ಕುರಿತು ಚಂದ್ರಗುತ್ತಿಯ 'ಅಮ್ಮ'ನ ಉದಾಹರಣೆ ನೋಡಬಹುದು. 'ಬೆತ್ತಲೆ ಸೇವೆ'ಗೂ ಈ ಚಂದ್ರಗುತ್ತಿಯ ಅಮ್ಮನಿಗೂ ಒಂದು ಆದಿ ಸಂಬಂಧ ಇರುವ ಶಕ್ಯತೆಯಿದೆ. ನಂತರ ರೇಣುಕೆ ಅಲ್ಲಿ ಪ್ರವೇಶಿಸಿದಾಗ ಆಕೆ ಪರಶುರಾಮನಿಂದ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಬೆತ್ತಲೆ ಓಡಿಹೋದ ಪೌರಾಣಿಕ ಘಟನೆ ಬೆತ್ತಲೆ ಸೇವೆಯ ಉಗಮದ ನಿರೂಪಣೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಬದಲಾದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಇಂಥ ಆಚರಣೆಗಳು ತಮ್ಮ ಸಂಕೇತವನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತ ಹಾಗೂ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ತಮ್ಮ ಕಾರ್ಯವನ್ನೇ ಬದಲಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತ ಉಳಿದುಬಂದಿವೆ. ಯಲ್ಲಮ್ಮನ ಹರಕೆ ಈ ರೀತಿ ವೇಶ್ಯಾವೃತ್ತಿಯಾಗಿ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ರೂಪಾಂತರವಾಗುತ್ತದೆ.

ಗಣಪತಿ:

ಗಣಪತಿ ಹಾಗೂ ಕಾರ್ತಿಕೇಯ ಶೈವ ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಶಿವನ ಮಕ್ಕಳೆಂದು ನಿರೂಪಿಸಲ್ಪಡುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಈ ದೇವತೆಗಳ ಸಂಬಂಧಿಸಿ ಸ್ವತಂತ್ರ ಪೂಜಾ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಇತಿಹಾಸದುದ್ದಕ್ಕೂ ಬೆಳೆದು ಬಂದಿದ್ದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಈ ದೇವತೆಗಳ ಹುಟ್ಟಿನ ಕುರಿತು ಇದ್ದ ಪುರಾಣಗಳು ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಶೈವ ಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯತೆ ಪಡೆಯುತ್ತವೆ.

ಗಾಣಪತ್ಯ ಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲಿ ಮಧ್ಯಕಾಲದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಸಿಗುವ ಮೂರ್ತಿಗಳೆಲ್ಲ 'ಗಜಮುಖ'ವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತವೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಗಣಪತಿ ಎಂದರೆ ಆನೆಯ ಮುಖ ಉಳ್ಳವ ಎಂಬ ನಿರೂಪಣೆ ಐತಿಹಾಸಿಕವಾಗಿ ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿದೆ. ಗಾಣಪತ್ಯರಲ್ಲಿ ಆರು ಪಂಥಗಳಿದ್ದವು.[110] ಗಾಣಪತ್ಯರ ಪ್ರಕಾರ ಮಹಾಗಣಪತಿಯೇ

---

109) ಎಂ.ಎಂ.ಕಲಬುರ್ಗಿ: 1991. ಪುಟ 179-187 ಎಲ್ಲಮ್ಮನ ಮೂಲ ಜೈನ ಯಕ್ಷಿಯಲ್ಲಿರುವುದು ಸಾಧ್ಯ ಎಂದೆನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಎಲ್ಲಮ್ಮನ ಮೂಲ ರೇಣುಕೆಯಲ್ಲಿರುವುದು ಹೇಗೆ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವೋ ಹಾಗೇ ಜೈನಯಕ್ಷಿಯಲ್ಲಿ ರುವುದು ಕೂಡ ಅಸಂಭವ.

110) ಆರ್.ಜಿ.ಭಂಡಾರಕರ, 1982. ಪುಟ 212-214. ಆನಂದಗಿರಿ ತನ್ನ ಶಂಕರದಿಗ್ವಿಜಯದಲ್ಲಿ ಈ ಆರು ಗಾಣಪತ್ಯ ಪಂಥಗಳನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವರು ಕ್ರಮವಾಗಿ ಮಹಾಗಣಪತಿ, ಹರಿದ್ರಾ ಗಣಪತಿ, ಉಚ್ಛಿಷ್ಟ ಗಣಪತಿ, ನವನೀತಗಣಪತಿ, ಸಂತಾನ ಗಣಪತಿ ಹಾಗೂ ಸ್ವರ್ಣ ಗಣಪತಿಯನ್ನು ಪೂಜಿಸುವವರು ಎಂಬುದಾಗಿ ಹೇಳಿದೆ. ಎಸ್.ಕೆ.ರಾಮಚಂದ್ರರಾವ್ ಗಣಪತಿಯ 32ರೂಪಗಳ ಕುರಿತು ಉಲ್ಲೇಖಿಸುತ್ತಾರೆ. (1989 - ಗಣಪತಿ).

ಸೃಷ್ಟಿಯ ಆದಿ. ಈ ಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲೂ ತಾಂತ್ರಿಕ ಪಂಥಗಳಿದ್ದವು ಎಂಬುದನ್ನು 'ಶಕ್ತಿ ಗಣಪತಿ', 'ಉಚ್ಛಿಷ್ಟ ಗಣಪತಿ' ಹಾಗೂ 'ಉನ್ಮತ್ತ ಗಣಪತಿ' ಮೂರ್ತಿಗಳು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ.[111] ವಿಘ್ನಗಳನ್ನು ನಿವಾರಿಸುವವ, ಸಿದ್ಧಿಯನ್ನು ಕೊಡುವವ ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆ ಗಣಪತಿಯ ಸಂಬಂಧಿಸಿ ಬೆಳೆದಿದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಸಿದ್ಧಿ ಹಾಗೂ ಬುದ್ಧಿ ಎಂಬ ಪತ್ನಿಯರನ್ನು ಆತನಿಗೆ ಕಲ್ಪಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಆತ ವಿದ್ಯಾ ದೇವತೆಯೂ ಆಗಿ ಮಹಾಭಾರತವನ್ನು ಆತನೇ ಬರೆದ ಎಂಬ ಪುರಾಣವೂ ಬೆಳೆದಿದೆ.

ಗ್ರಾಂಥಿಕ ಆಧಾರಗಳಲ್ಲಿ ತೀರ ಪ್ರಾಚೀನವಾದವುಗಳು 'ಗಣಪತಿ' ಎಂಬ ದೇವತೆಯನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದರೂ ಅದು ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಗಣಪತಿಯಲ್ಲ. ಋಗ್ವೇದದಲ್ಲಿ 'ಗಣಪತಿ' ಗಣಗಳ ಒಡೆಯ ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮನಸ್ಪತಿಯ ಬಿರುದಾಗಿದೆ. ವೇದೋತ್ತರ ಕಾಲದಲ್ಲಿನ ಶಿವ ಹಾಗೂ ವಿಷ್ಣು ಇವರಿಗೂ ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲೇ ಗಣೇಶ್ವರ ಎಂಬ ಹೆಸರುಗಳಿದ್ದವು. ಸ್ಕಂದನ ಅಧೀನದಲ್ಲೂ ಇಂಥ ಗಣಗಳಿದ್ದವು. 'ಗಣೇಶ' ಕೃಷ್ಣನ ಒಂದು ರೂಪ ಎಂಬ ಹೇಳಿಕೆಗಳೂ ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಇವೆ. ಉತ್ತರವೇದಕಾಲದಲ್ಲಿ 'ವಿನಾಯಕ' ಹಾಗೂ ಗಣಪತಿ ರುದ್ರನ ಜೊತೆಗೇ ಉಗ್ರಶಕ್ತಿಯಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಮಾನವ ಗೃಹ್ಯ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ವಿನಾಯಕರು ಜನರಿಗೆ ಯಾವ ಯಾವ ಪೀಡೆಗಳನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾರೆ ಎಂಬ ವಿವರ ಇದೆ.[112] ವೇದೋತ್ತರ ಕಾಲದಲ್ಲೇ ವಿನಾಯಕ ಅಂಬಿಕೆಯ ಮಗ ಎಂಬ ಉಲ್ಲೇಖವೂ ಬರುತ್ತದೆ.

ಕ್ರಿಸ್ತಶಕದ ಆದಿಯಲ್ಲಿ ಗಣಪತಿಯಲ್ಲಿ ಆದ ಎರಡು ರೀತಿಯ ಬೆಳವಣಿಗೆಗಳನ್ನು ಸಂಸ್ಕೃತ ಗ್ರಂಥಗಳು ಬಿಂಬಿಸುತ್ತವೆ. ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ಗಣಪತಿ ಹಾಗೂ ವಿನಾಯಕರು ವಿಘ್ನಗಳನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುವವರಾದ್ದರಿಂದ ಅವರನ್ನು ಸ್ತುತಿಸಿ ವಿಘ್ನಗಳನ್ನು ತಡೆಯಬಹುದು ಹಾಗೂ ಯಶಸ್ಸನ್ನು ಪಡೆಯಬಹುದು ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಗಣಪತಿಗಳು ಹಾಗೂ ವಿನಾಯಕರೆಲ್ಲ ಒಂದೇ ದೇವತೆಯಾಗಿ 'ಗಜಮುಖ'ದಲ್ಲಿ ರೂಪುತಳೆಯುವುದು. ಈ ಗಣಪತಿಗೆ ವಿನಾಯಕ, ವಿಘ್ನೇಶ, ವಕ್ರತುಂಡ, ಲಂಬೋದರ ಮುಂತಾದ ಮೂರ್ತಿ ವಿವರಗಳು, ಸಂಕೇತಗಳು ಬೆಳೆಯುತ್ತವೆ. ದೇವೀಪ್ರಸಾದ ಚಟ್ಟೋಪಾಧ್ಯಾಯರು ಗಣಪತಿಯ ಬೆಳವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ತಿರುವನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ.[113] ಅದೆಂದರೆ ವೈದಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಮೊದಲು ಪೀಡೆಯಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿದ ದೇವತೆ ನಂತರ

---

111) ಶಕ್ತಿಗಣಪತಿಯನ್ನು ಆತನ ಶಕ್ತಿಯ ಜೊತೆಯೇ ಪೂಜಿಸಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಉನ್ಮತ್ತ ಗಣಪತಿ ಎಂದರೆ ಮದಗಜದ ಮದ ಸುರಿಯುತ್ತಿರುವಂತೇ ತೋರಿಸಬೇಕೆಂದು ನಿರ್ದೇಶನವಿದೆ. ಉಚ್ಛಿಷ್ಟ ಗಣಪತಿಯ ಎಡತೊಡೆಯ ಮೇಲೆ ನಗ್ನಳಾದದೇವಿ ಕುಳಿತಿರುವಂತೆ, ಗಣಪತಿ ಅವಳ ಮೈಥುನಕ್ಕೆ ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಿರುವಂತ (ವಿವಸ್ತ್ರಪತ್ನ್ಯಾಃ ಸುರತವೃತ್ತಮ್ ಉಚ್ಛಿಷ್ಟ ಮಂಬಾಸುತಮಾಶ್ರಯೇಹಮ್) ಆತನನ್ನು ವರ್ಣಿಸಲಾಗಿದೆ. ಅಥವ ಗಣಪತಿ ಊರ್ಧ್ವಲಿಂಗಿಯಾಗಿ ದೇವಿ ಅದನ್ನು ಹಿಡಿದಿರುವಂತೆ ಕೂಡ ಮೂರ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ನೋಡಬಹುದು. ನೋಡಿ. ಟಿ.ವಿ.ಗೋಪಿನಾಥರಾಮ್, 1985, ಸಂಪುಟ 1, ಭಾಗ 1 ಪುಟ 53 ಹಗೂ ಸಂಪುಟ 1, ಭಾಗ 2, ಪರಿಶಿಷ್ಟ ಸಿ: ಶ್ರೀಮನ್ಮಂತ್ರಮಹಾರ್ಣವದಿಂದ, ಪುಟ 10.

112) ದೇವಿಪ್ರಸಾದ ಚಟ್ಟೋಪಾಧ್ಯಾಯ, 1978, ಪುಟ 135.

113) ಅದೇ ಪುಟ 134-146.

ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಪೀಡೆ ನಿವಾರಿಸುವ ದೇವತೆಯಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸುವುದು. ವೈದಿಕ ಸಮಾಜಗಳಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿದ್ದ ಗಣಗಳ (ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳ) ಪತಿಗಳು (ಟೋಟೆಮ್ ರೂಪದಲ್ಲಿದ್ದ ರಕ್ಷಕ ಶಕ್ತಿಗಳು) ಗಣಗಳ ವಿನಾಶವಾಗಿ ರಾಜ್ಯಸಮಾಜದ ರಕ್ಷಕ ದೇವತೆಗಳಾಗುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಈ ಬದಲಾವಣೆ ಗಣಸಮಾಜ ರಾಜ್ಯಸಮಾಜದೊಳಕ್ಕೆ ವಿಲೀನಗೊಂಡ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತದೆಯೆಂಬುದು ದೇವೀಪ್ರಸಾದರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ.

ಈ ಗಣಪತಿಗಳೆಲ್ಲ ಒಂದೇ ದೇವತಾಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಾಗ 'ಗಜಮುಖ'ದ ಗಣಪತಿಯೇ ಏಕೆ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕವಾಯಿತು ಎಂಬುದು ಸಮಸ್ಯೆಯಾಗಿ ಉಳಿಯುತ್ತದೆ. ಅದೇನೇ ಇದ್ದರೂ ಈಗಿನ ಗಜಮುಖ ಗಣಪತಿ ಮೂಲತಃ ಒಂದು ಗ್ರಾಮದೇವತೆಯಾದ 'ಯಕ್ಷ' ಕಲ್ಪನೆಯಿಂದ ಬೆಳೆದುದಕ್ಕೆ ಆಧಾರವಿದೆ.[114] ಗಣಪತಿ ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ತನ್ನ ಆನೆಯ ಮುಖವನ್ನು ಹೊತ್ತೇ ಪುರಾಣಗಳನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸುತ್ತಾನೆ. ಪುರಾಣಗಳಿಗೆ ಗಣಪತಿಯ ಈ ರೂಪವನ್ನು ಶಿವನ ಕುಟುಂಬದಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸುವುದೇ ಸಮಸ್ಯೆಯಾಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಪುರಾಣಗಳು ಗಣಪತಿಯ ಹುಟ್ಟಿನ ಕುರಿತು ಅನೇಕ ಪಾಠಗಳನ್ನು ಕೊಡುತ್ತವೆ.[115] ಈ ಪಾಠಗಳಲ್ಲಿ ಇರುವ ಭಿನ್ನತೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಆತನ ಶೈವ ಗುರುತಿನ ಸಂಬಂಧಿಸಿ ಇರುವ ಗೊಂದಲ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈ ಕಥೆಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ಇರುವ ಒಂದು ಸಾಮಾನ್ಯ ಅಂಶ ಎಂದರೆ ಗಣಪತಿ ದುಷ್ಟ ವಿನಾಶಕ್ಕಾಗಿ ಹಾಗೂ ಧರ್ಮ ಸಂರಕ್ಷಣೆಗಾಗಿ ಜನ್ಮ ತಳೆದ ಸಂಗತಿ. ಈ ಕುರಿತು ಗಣಪತಿ ಪುರಾಣವೇ ಇದೆ. ಭಗವದ್ಗೀತೆಯನ್ನು ಹೋಲುವ ಗಣೇಶನ ಧರ್ಮನಿರ್ದೇಶನದ ಗಣೇಶಗೀತ ಕೂಡ ಇದೆ. ಗಣಪತಿ ಅಥರ್ವಶೀರ್ಷ ಎಂಬ ಆತನ ಸ್ತುತಿ ಆತನನ್ನೇ 'ಪರಬ್ರಹ್ಮ' ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಗಣಪತಿಗೆ ಜಾನಪದದ ಫಲವತ್ತತೆಯ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಜೊತೆಗೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಸೆಗಣಿಯ 'ಬೆನಕ' ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಇದನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು.[116] ಗಣಪತಿಯ

114) ಆನಂದ ಕೆ. ಕುಮಾರಸ್ವಾಮಿ, 1971, ಪುಟ 7. ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಹೊನ್ನಾವರದ ಇಡಗಂಜಿಯಲ್ಲಿ ಹಾಗೂ ಕುಮಟಾದ ಗೋಕರ್ಣದಲ್ಲಿ ಈ ಯಕ್ಷ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದ ತೀರ ಪ್ರಾಚೀನ ಗಣಪತಿ ವಿಗ್ರಹಗಳಿವೆ. ಆ ಸುಂದರ ಅವರ ಪ್ರಕಾರ ಈ ವಿಗ್ರಹಗಳು ಪ್ರಾಚೀನತಮ ಗಣಪತಿ ವಿಗ್ರಹಗಳು.

115) ದೇವಿಪ್ರಸಾದ ಚಟ್ಟೋಪಾಧ್ಯಾಯ, 1978, ಪುಟ 136-138. ಹಾಗೂ ಟಿ.ಎ.ಗೋಪಿನಾಥರಾವ್, 1985, ಸಂಪುಟ 1, ಭಾಗ 1, ಪುಟ 35-50. ಅವುಗಳನ್ನು ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಈ ಮುಂದಿನ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವರ್ಗೀಕರಿಸಬಹುದು. (ಅ)ಪಾರ್ವತಿ ಗಣಪತಿಯನ್ನು ತನ್ನ ಮೈಕೊಳೆಯಿಂದ ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ್ದು (ಆ)ಮಾಲಿನಿ ಎಂಬ ಗಜಮುಖದ ರಾಕ್ಷಸಿ ಪಾರ್ವತಿಯ ಮೈಕೊಳೆಯನ್ನು ಕುಡಿದು ಗಣಪತಿಯನ್ನು ಹೆತ್ತಿದ್ದು (ಇ)ಗಣೇಶ ತನ್ನ ಮನುಷ್ಯ ತಲೆಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡು ಆನೆಯ ತಲೆ ಅವನಿಗೆ ಜೋಡಿಸಲ್ಪಟ್ಟದ್ದು (ಈ) ಶಿವ ಮತ್ತು ಪಾರ್ವತಿ ಆನೆಗಳಂತೇ ಮೈಥುನವನ್ನು ಮಾಡಿ ಗಣಪತಿ ಹುಟ್ಟಿದ್ದು (ಉ)ಶಿವನೇ ಗಣಪತಿಯನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ್ದು (ಊ)ಶೂದ್ರರು ಹಾಗೂ ಸ್ತ್ರೀಯರ ಸಂಖ್ಯೆ ಸ್ವರ್ಗದಲ್ಲಿ ಜಾಸ್ತಿಯಾಗುತ್ತಿರುವುದನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಲು ಅಥವಾ ಅಸುರರ ವಿನಾಶಗೈಯಲು ಶಿವ ಆತನನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ್ದು. ಹೀಗೆ ಒಂದೇ ರೀತಿಯ ಎರಡು ಪಾಠಗಳು ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಸಿಗುವುದೇ ದುರ್ಲಭ.

116) 'ಬೆನಕ'ನನ್ನು ಸೆಗಣಿಯಲ್ಲಿ ಮಾಡಿ ಗರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ನೆಟ್ಟು ಪೂಜಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಬಹುಶಃಗೊಬ್ಬರ ಹಾಗೂ ಬೆಳೆಯ ಸಾಂಕೇತಿಕತೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಈ ಬೆನಕನಿಗೂ, ಗಣಪತಿಗೂ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಸಂಬಂಧ ಹೇಗೆ ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಉಚ್ಛಿಷ್ಟ (ಎಂಜಲು ಅಥವಾ ಹೊಲಸು) ಗಣಪತಿಯ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲ, ಗಣಪತಿ ಪಾರ್ವತಿಯ

ತಾಂತ್ರಿಕ ರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ಆತನಿಗೂ ಅವೈದಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಿಗೂ ಇದ್ದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು.

ಕಾರ್ತಿಕೇಯ

ಕಾರ್ತಿಕೇಯ, ಸ್ಕಂದ, ವಿಶಾಖ, ಮಹಾಸೇನ, ಕುಮಾರ ಹಾಗೂ ಸುಬ್ರಹ್ಮಣ್ಯ ಎಂಬೆಲ್ಲ ಹೆಸರುಗಳು ಮಧ್ಯಕಾಲದ ನಂತರ ಒಂದೇ ದೇವತೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಮೂಲದಲ್ಲಿ ವಿಭಿನ್ನ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ದೇವತೆಗಳು ಈ ಹೆಸರುಗಳ ಹಿಂದೆ ಇದ್ದವು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಆಧಾರ ಸಿಗುತ್ತದೆ.[117] ಕಾರ್ತಿಕೇಯ ಹೀಗೆ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ದೇವತೆಯಾಗಿದ್ದು ವೈದಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲೂ ನಿರೂಪಿಸಲ್ಪಡುತ್ತಾನೆ. ಅಥರ್ವವೇದದ ಪರಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಸ್ಕಂದಯಾಗ ಪಠ್ಯದಲ್ಲಿ ಇದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಪಠ್ಯದಲ್ಲಿ 'ಕೆಲವರು ನಿನ್ನನ್ನೂ ಅಗ್ನಿಪುತ್ರ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ, ಕೆಲವರು ಕೃತ್ತಿಕಾಪುತ್ರ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಕೆಲವರು ಇಂದ್ರಪುತ್ರ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ, ಕೆಲವರು ಪಶುಪತಿ ರುದ್ರನೇ ನೀನು ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ನೀನು ಯಾರಾಗಿದ್ದೀಯೋ ಅವನಿಗೆ ನಮಸ್ಕಾರಗಳು' ಎಂಬ ಶ್ಲೋಕವಿದೆ.[118] ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಆತ ಶಿವನ ಕುಮಾರನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಮೂಲ ಸ್ಕಂದನ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಆತ ಸೇನಾನಾಯಕ ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯ ಜೊತೆಗೇ ಆತ ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಹಿಂಸಿಸುವವನು, ಕಳ್ಳರ ಹಾಗೂ ದರೋಡೆಕೋರರ ದೇವತೆ ಹಾಗೂ ಗುಹ್ಯಕರ (ಗುಹ್ಯ ಆಚರಣೆಯವರು) ರಾಜ ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆಗಳೂ ಇವೆ. ರೇವತಿ ಅಥವಾ ಷಷ್ಟಿ ಎಂಬ ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಕೊಲ್ಲುವ ದೇವತೆ ಆತನ ಪತ್ನಿ ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆ ಇದೆ. ಸ್ಕಂದ-ವಿಶಾಖ ಇವರು ಲೌಕಿಕ ದೇವತೆಗಳೆಂದು ಪತಂಜಲಿಯಿಂದ ವರ್ಗೀಕರಿಸಲ್ಪಡುತ್ತಾರೆ. ಈ ರೀತಿ ಸ್ಕಂದ-ಕಾರ್ತಿಕೇಯ ಅವೈದಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದಕ್ಕೆ ಅನೇಕ ಉದಾಹರಣೆಗಳಿವೆ. ಸ್ಕಂದನಿಗೆ ಇಂದ್ರನ ಜೊತೆ ವೈರವಿದ್ದು ಇಂದ್ರನನ್ನು ಆತ ಸೋಲಿಸಿದ ಕಥೆಗಳೂ ಇವೆ.

ಸ್ಕಂದ ಸೇನಾನಾಯಕ ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆ ಹಾಗೂ ಆತನಿಗೂ ರುದ್ರ-ಶಿವನಿಗೂ ಇದ್ದ ಸಂಬಂಧ ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಆತ ತಾರಕಾಸುರನ ಸಂಹಾರಕ್ಕಾಗಿ ಶಿವನ ಮಗನಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಎಂಬ ನಿರೂಪಣೆ ಉಳಿದ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ದೇವತೆಗಳಂತೇ ಆತ ಕೂಡ ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಮಾರ್ಪಾಟಾಗಿದ್ದುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಕಥೆ ನಂತರ ಪ್ರಚಲಿತದಲ್ಲಿ ಬರುವುದನ್ನು ಕಾಳಿದಾಸನ ಕುಮಾರಸಂಭವದಲ್ಲಿ ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ಯಾಧೇಯ ಗಣದ ನಾಣ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಆತನನ್ನು 'ಭಾಗವತ ಸ್ವಾಮಿನೋ ಬ್ರಹ್ಮಣ್ಯದೇವ' ಎಂದು ಸ್ತುತಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಮೈಯ್ಯ ಕೆಸರಿನಿಂದ ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟವನು ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಗಣಪತಿಗೂ ಕೆಸರಿಗೂ ಆ ಮೂಲಕ ಗೊಬ್ಬರಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧ ಕಲ್ಪನೆ ಇದೆ.

117) ಕುಷಾಣ ಹುವಿಷ್ಕನ ನಾಣ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಮಹಾಸೇನ, ಸ್ಕಂದ ಕುಮಾರ ಹಾಗೂ ವಿಶಾಖರನ್ನು ಒಂದೇ ನಾಣ್ಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ತೋರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇವೆಲ್ಲ ಹೆಸರುಗಳೂ ಸಮಾನಾರ್ಥಕವಾಗಿ ಅಮರಕೋಶದಲ್ಲಿ (1ಸರ್ಗ ಶ್ಲೋಕ 39-40) ಉಲ್ಲೇಖಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ.

118) ಕಾಂಚನ್ ಸಿನ್ಹಾ, 1979, ಪುಟ 13, ಸ್ಕಂದಯಾಗ 4, 4ರಿಂದ ಉದ್ಧರಿಸುತ್ತಾರೆ. 'ಆಗ್ನೇಯಂ ಕೃತ್ತಿಕಾ ಪುತ್ರಂ ಐಂದ್ರಂ ಕೇಚಿದ್ ಅಧೀಯತೇ। ಕೇಚಿದ ಪಾಶುಪತಂ ರುದ್ರಂ ಯೋಸಿ ಸೋಸಿ ನಮೋಸ್ತುತೆ॥

ಸ್ಕಂದ-ಕಾರ್ತಿಕೇಯ ದಕ್ಷಿಣದಲ್ಲಿ 'ಸುಬ್ರಹ್ಮಣ್ಯ' ಎಂಬ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಮಧ್ಯಕಾಲಾನಂತರ ತೀರ ಜನಪ್ರಿಯವಾಗಿ ಪೂಜೆಗೊಳಪಡುತ್ತಾನೆ. ಬಹುಶಃ ತಮಿಳ್ನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಸುಬ್ರಹ್ಮಣ್ಯ ಉಳಿದೆಲ್ಲ ದೇವತೆಗಳಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಜನಪ್ರಿಯತೆಯನ್ನು ಪಡೆದಿದ್ದಾನೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೆಂದರೆ ದಕ್ಷಿಣ ಭಾರತೀಯ ಜನಪ್ರಿಯ ದೇವತೆಯಾದ 'ಮುರುಗನ್'ನನ್ನು ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಸಂಪ್ರದಾಯ 'ಸುಬ್ರಹ್ಮಣ್ಯ' ಎಂದು ಗುರುತಿಸಿದ್ದು. ತಮಿಳು ಸಂಗಂ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಆತ ಪ್ರಮುಖ ದೇವತೆಯಾಗಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ. ಸಂಗಂ ಕಾಲಕ್ಕಾಗಲೇ ಸ್ಕಂದ-ಕಾರ್ತಿಕೇಯ 'ಮುರುಗನ್' ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರವೇಶಿಸಿದ್ದಿರಬಹುದು. ಏಕೆಂದರೆ ಆತ ಐದು ವಿಭಿನ್ನ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪೂಜೆಗೊಳಪಡುತ್ತಿದ್ದ ವರ್ಣನೆ ನಮಗೆ ದೊರಕುತ್ತದೆ. ಪೂಜಾರಿಗಳು, ಕ್ಷತ್ರಿಯರು, ಹಳ್ಳಿಗರು, ಗುಡ್ಡಗಾಡಿನ ವಡ್ಡರು ಮುಂತಾದವರು ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ವಿಧಿಯಿಂದ ಆತನ ಪೂಜೆಮಾಡುತ್ತಿದ್ದ ಉಲ್ಲೇಖವನ್ನು ನಕ್ಕಿರಾರ್ ಅವರು ನೀಡುತ್ತಾರೆ.[119] ದಕ್ಷಿಣದ ತೀರ ಪ್ರಾಚೀನ ದೇವತೆ ಕೊರ್ರವಾಯಿ ಆತನ ತಾಯಿ ಹಾಗೂ ಆತ ಕುರಿಂಚಿ ಪ್ರದೇಶದ ಸ್ವಾಮಿ ಎಂಬ ಉಲ್ಲೇಖಗಳಿವೆ.[120] ತಮಿಳ್ನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಆರು ಪರ್ವತ ಶಿಖರಗಳು ಮುರುಗನ್‌ನ ಪ್ರಿಯ ಯುದ್ಧ ತಾಣಗಳೆಂದೂ ಅಲ್ಲಿಂದಲೇ ಆತ ಅಸುರರ ವಿರುದ್ಧ ಹೋರಾಡಿದ ಎಂಬ ವಿವರಗಳು ಸಂಗಂ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ತಿಳಿದು ಬರುತ್ತದೆ. ಆತ ಬ್ರಹ್ಮನಾದಿಯಾಗಿ ಉಳಿದ ದೇವತೆಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಮರ್ದಿಸಿದ್ದಾಗಿಯೂ ಕಥೆಗಳಿವೆ. 'ಸುಬ್ರಹ್ಮಣ್ಯ' ಎಂಬುದು ಕೇವಲ ದಕ್ಷಿಣದಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಲಿತದಲ್ಲಿ ಬಂದ ಕಾರ್ತಿಕೇಯನ ಹೆಸರು. ಆದರೆ 'ಸುಬ್ರಹ್ಮಣ್ಯ' ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಹೆಸರು ಹಾಗೂ ಪೌರಾಣಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯುಳ್ಳದ್ದು ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಈ ರೀತಿ ಬದಲಾದ ಮುರುಗನ್-ಸುಬ್ರಹ್ಮಣ್ಯನ ಎರಡು ವಿಭಿನ್ನ ಹಿನ್ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಆತನ ಪತ್ನಿಯರ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡಬಹುದು. ಒಬ್ಬಳು ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯ ದೇವಸೇನಾ ಹಾಗೂ ಮತ್ತೊಬ್ಬಳು ಕೊರವ ಜನಾಂಗದ ಹುಡುಗಿ ವಳ್ಳಿ.[121]

---

119) ಸಂಗಂ ಸಾಹಿತ್ಯದ 'ಪತ್ತುಪಾಟ್ಟು' ಸಂಗ್ರಹದಲ್ಲಿ ನಕ್ಕಿರಾರ ಎಂಬ ಕವಿಗಳು ಮುರುಗನ್‌ನನ್ನು ಸ್ತುತಿಸಿ 'ತಿರುಮುರುಕಾತ್ತುಪಡೈ' ಎಂಬ ರಚನೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಅಲ್ಲಿ ಮುರುಗನ್‌ನನ್ನು ಪೂಜಾರಿಗಳು ವಿಧಿವಿಧಾನಗಳಿಂದ ಪೂಜಿಸುವುದು, ಕೆಳಜಾತಿಯವರು ಹಾಡು ಹಾಗೂ ಕುಣಿತಗಳಿಂದ ಪೂಜಿಸುವುದು, ಯೋಧರು ಶೂಲ ಹಾಗೂ ಪತಾಕೆಗಳಿಂದ ಗೌರವಿಸುವುದು, ಹಳ್ಳಿಗರು ಧಾನ್ಯ ಹಾಗೂ ಪಶುಬಲಿಯಿಂದ ಪೂಜಿಸುವುದು, ಹಾಗೂ ವೆಡ್ಡ ಬುಡಕಟ್ಟಿನವರು ಮದ್ಯಪಾನಮಾಡಿ ಉನ್ಮತ್ತರಾಗಿ ಕುಣಿದು ಪೂಜಿಸುವುದು ಇವು ಮುರುಗನ್ ದೇವರಿಗೆ ವಿವಿಧ ಸಮಾಜಗಳು ಸಲ್ಲಿಸುವ ಪೂಜೆಯ ವಿಧಿಗಳೆಂದು ಉಲ್ಲೇಖಿತವಾಗಿದೆ (ನೋಡಿ, ಕಾಂಚನ ಸಿನ್ಹ ಮೇಲೆ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ್ದು, ಪುಟ 10-61)

120) ಗುಂಥರ್ ಸೊಂಥೈಮರ್ 1989, ಪುಟ 12. ಕುರಿಂಚಿ ಎಂಬುದು ಒಂದು ಭೂಲಕ್ಷಣವಾಗಿ ಸಂಗಂ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಹೆಸರು. ಮುರುಗನ್‌ನಿಗೆ ಚೇಯೋನ್ (ಕೆಂಪಗಿನವ, ಎಳೆಯ) ಎಂಬ ಹೆಸರೂ ಇತ್ತು. ಆತನು ಅಡವಿ, ಪೊದೆ, ನದಿ, ಕೆರೆ ಅಥವಾ ಮಾರ್ಗದ ಶಾಖೆಗಳಲ್ಲಿ ವಾಸಿಸುತ್ತಿದ್ದ. ಅವನ ಪೂಜಾರಿಗಳು ವೇಲಾನ್ (ಶೂಲವನ್ನು ಹಿಡಿದವರು) ಎಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧರಾಗಿದ್ದರು. ಆತನ ಧ್ವಜ ನವಿಲು. ಈ ರೀತಿ ಕುಮಾರ-ಕಾರ್ತಿಕೇಯನ ಸಾಮ್ಯತೆಯಿಂದಾಗಿ ಆತ ಸುಬ್ರಹ್ಮಣ್ಯನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಆತನಿಗೆ ತಿರುಮಾಳ್ ಅಥವಾ ನೇಟುಮಾಳ್ ಎಂಬ ಹೆಸರುಗಳೂ ಇದ್ದವು. ಕೊರ್ರವಾಯಿ ನದೀ ಕಣಿವೆ ಪ್ರದೇಶದ ಮಾತೃದೇವತೆ. 'ಮಲವರ್'ಎಂಬ ಜನ ಗೋಗ್ರಹಣದ ನಂತರ ಆಕೆಗೆ ಗೋವನ್ನು ಬಲಿಕೊಡುವ ಪದ್ಧತಿ ಇತ್ತು. ಅವಳೇ ಸ್ವತಃ ಬೇಟೆಗಾರ್ತಿಯಾಗಿದ್ದಳು ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆ ಇತ್ತು. ಮುರುಗನ್ ಆಕೆಯ ಮಗನೆಂದು ಗುರ್ತಿಸಲ್ಪಡುತ್ತಾನೆ.

121) ಆದೇ ದೇವಸೇನಾ ಉತ್ತಮಕುಲದ ಹೆಣ್ಣು ಹಾಗೂ 'ವಳ್ಳಿ' ಕೊರವ ಎಂಬ ಬುಡಕಟ್ಟಿನ ಹೆಣ್ಣು. ಹೀಗೆ ಮುರುಗನ್ -

ಬ್ರಹ್ಮ:

ಬ್ರಹ್ಮನದೇ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಪೂಜಾರಾಧನಾ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಇದ್ದುದಕ್ಕೆ ನಮಗೆ ಆಧಾರಗಳಿಲ್ಲ. ವಿಪ್ರರು ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಪೂಜಿಸುವ ಉಲ್ಲೇಖ ಬೃಹತ್ಸಂಹಿತಾದಲ್ಲಿ ಇದ್ದುದನ್ನು ಈ ಮೊದಲೇ ನೋಡಿದ್ದೇವೆ. ವೈದಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲಿ 'ಬ್ರಹ್ಮನ್' ಒಂದು ತಾತ್ವಿಕ ಕಲ್ಪನೆಯಾಗಿಯೇ ಬೆಳೆದಿದೆ. ಆತನೇ ವಿಶ್ವದ ಆದಿತತ್ವ ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆ ವೇದಾಂತದಲ್ಲೂ ಬರುತ್ತದೆ. ಬ್ರಹ್ಮನ ಈ ಅಮೂರ್ತ ಕಲ್ಪನೆಯ ಜೊತೆಗೇ ಆತ ಪ್ರಜಾಪತಿ, ಸೃಷ್ಟಿಕರ್ತ, ಸೃಷ್ಟಿಯ ಪಾಲನೆಗಾಗಿ ಮತ್ಸ್ಯ, ಕೂರ್ಮ ಹಾಗೂ ವರಾಹ ಅವತಾರಗಳನ್ನೆತ್ತಿ ಬಂದವನು ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆ ವೇದೋತ್ತರ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತದೆ.[122] ಆದರೆ ಪುರಾಣ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಶೈವ ಹಾಗೂ ವೈಷ್ಣವ ವಿಶ್ವಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮ ಒಬ್ಬ ಅಧೀನ ದೇವತೆಯಾಗುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗೂ ಮೂರ್ತಿ ರೂಪವನ್ನು ಧರಿಸುತ್ತಾನೆ. ವೈಷ್ಣವ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಕರ್ತನನ್ನಾಗಿಯೇ ಒಳಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಬ್ರಹ್ಮನು ವಿಷ್ಣುವಿನಿಂದಲೇ ಹುಟ್ಟಿದ್ದಾಗಿ ನಿರೂಪಣೆ ವೈಷ್ಣವ ಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲಿದೆ. ಶೈವ ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಶಿರಚ್ಛೆವ ಹಾಗೂ ದಕ್ಷಬ್ರಹ್ಮನ ಕಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮ ಶಿವನನ್ನು ಎದುರಿಸುವ ಶಕ್ತಿಯಿಲ್ಲದವನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಮಧ್ಯಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮನ ಮೂರ್ತಿಯಲ್ಲಿ ನಾಲ್ಕು ಮುಖಗಳು, ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಗಡ್ಡ, ಕೈಯಲ್ಲಿ ಹವಿಸ್ಸನ್ನು ಹೊಯ್ಯುವ ಶ್ರುಕ್ ಹಾಗೂ ಶ್ರೂವ ಎಂಬ ಸೌಟುಗಳು ಹಾಗೂ ಅಕ್ಷಮಾಲೆ ಇವು ತೋರಿಸಲ್ಪಡುತ್ತವೆ. ಗಿರಿಜಾಕಲ್ಯಾಣ ಮೂರ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ಹಾಗೂ ಇಂಥ ಹಲವು ಶಿಲ್ಪಗಳಲ್ಲಿ ಪುರೋಹಿತನಾಗಿ ಆತ ತೋರಿಸಲ್ಪಡುತ್ತಾನೆ. ಬ್ರಹ್ಮನದೇ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಶಿಲ್ಪಗಳೂ ಧಾರಾಳವಾಗಿ ಇವೆ. ಆತನಿಗೇ ಕಟ್ಟಿಸಿದ ದೇವಾಲಯಗಳೂ ತೀರ ಅಪರೂಪಕ್ಕೆ ಇವೆ.

ಸೂರ್ಯ:

ಸೂರ್ಯ ಉಪಾಸನೆ ವೈದಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆಯನ್ನು ಗಳಿಸಿತ್ತು. ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ನಾವು ಅನೇಕ ವಿಧಿಗಳನ್ನು ವೇದೋತ್ತರ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಮಧ್ಯಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸೌರರ ಪಂಥ ಪ್ರಚಲಿತದಲ್ಲಿ ಬಂದಿತ್ತು. ಸೂರ್ಯನೇ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಆದಿ ಎಂದು ಅವರು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಈ ಲೇಖನದ ಮೊದಲ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ ವರಾಹಮಿಹಿರನ ಹೇಳಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಮಗ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಸೂರ್ಯನನ್ನು ಉಪಾಸಿಸುತ್ತಾರೆ ಎಂಬ ವಿಷಯ ಇದೆ. ಮಗರು ಪರ್ಶಿಯಾದಿಂದ ಬಂದ, ಝುರಥುಷ್ಟ್ರನ ಅನುಯಾಯಿಗಳು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಆಧಾರವಿದೆ.[123] ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಸೂರ್ಯನ ಮೂರ್ತಿಪೂಜೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಪರ್ಶಿಯಾದ ಮಿತ್ರ

ಸುಬ್ರಮಣ್ಯನ ಕಲ್ಪನೆ ವಿಭಿನ್ನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಗುರುತು ಪಡೆಯುತ್ತದೆ. ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ದಖ್ಖನಿನ ಮೈಲಾರೇಶ್ವರ ದೇವತೆಯಲ್ಲೂ ಆದದ್ದನ್ನು ನೋಡಬಹುದು. ಇಲ್ಲಿ ಗಂಗೆಮಾಳಿ ಶಿವನ ಸಂಬಂಧೀ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಕಲ್ಪನೆಯಿಂದ ಬಂದವಳಾದರೆ ತುಪ್ಪದ ಮಾಳಿ ಕುರುಬ ಜನಾಂಗದಿಂದ ಬಂದಂತೆ ಪುರಾಣವಿದೆ. ಇವರಿಬ್ಬರೂ ಮೈಲಾರೇಶ್ವರನ ಹೆಂಡತಿಯರಾಗುತ್ತಾರೆ.

122) ಜೆ. ಎನ್. ಬ್ಯಾನರ್ಜಿ, 1974, ಪುಟ 512.

123) ಆರ್. ಜಿ. ಭಂಡಾರಕರ, ಪುಟ 218-220. ಮಗರು ಪ್ರಾಚೀನ ಪರ್ಶಿಯಾದ 'ಮಗಿ' ಎಂಬುವರು ಆಗಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆ

(ಮಿಹಿರ) ಪೂಜೆಯ ಅಂಶ ಬಲವತ್ತರವಾಗಿ ಇದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಸೂರ್ಯನ ಮೂರ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ಉದೀಚ್ಯವೇಷ ಮೂರ್ತಿ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯವಾಗಿ ವಿಧಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿತ್ತು. ಈ ಸೂರ್ಯನಿಗೆ ಸೊಂಟದಲ್ಲಿ 'ಅವ್ಯಂಗ' ಎಂಬ ಪರ್ಶಿಯಾ ಮೂಲದ ಪಟ್ಟಿಕೆಯೂ, ಕಾಲುಗಳಲ್ಲಿ ಮೊಣಕಾಲಿನವರೆಗೆ ಬರುವ ಬೂಟುಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಈ ವೇಷ ಉತ್ತರಭಾರತದ ಸೂರ್ಯನ ಮೂರ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯ. ಸೂರ್ಯನ ದೇವಾಲಯಗಳೂ ಇಂಥ 'ಮಗ' ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದಲೇ ಸಾಧಾರಣವಾಗಿ ಕಟ್ಟಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದವು.

ಮಿಶ್ರ ಮೂರ್ತಿಗಳು:

ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಲ್ಲಿ ವಿವಿಧ ಪ್ರಧಾನ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಸಂಮ್ಮಿಶ್ರಮಾಡುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ನಾವು ಮಧ್ಯಕಾಲದಲ್ಲಿ ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ಮೂಲ ದೇವತಾಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿಯೇ ನಡೆದಂಥ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಮೂರ್ತಿರೂಪದಲ್ಲೂ ಕಾಣಸಿಗುತ್ತದೆ. ಇಂಥ ಬೆಳವಣಿಗೆಗೆ ಕಾರಣ ಆಯಾ ದೇವತೆಗಳ ಉಪಾಸಕರು ಐತಿಹಾಸಿಕವಾಗಿ ಸಂಸರ್ಗಿಸಿದ್ದು ಅಥವಾ ಸಂಘರ್ಷಿಸಿದ್ದು ಆಗಿರಬಹುದು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಹರಿ-ಹರ (ವಿಷ್ಣು-ಶಿವ), ಶಂಕರನಾರಾಯಣ, ಸೂರ್ಯ- ನಾರಾಯಣ, ಮಾರ್ತಾಂಡಭೈರವ (ಸೂರ್ಯ-ಭೈರವ), ಮುಂತಾದ ಮೂರ್ತಿಗಳು ಯಾವುದಾದರೂ ಎರಡು ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಒಟ್ಟಿಗೆ ತರುತ್ತವೆ. ಬೌದ್ಧರಲ್ಲೂ ಲೋಕೇಶ್ವರ ಎಂಬ ಬೋಧಿಸತ್ವವನ್ನು ಶಿವ-ಲೋಕೇಶ್ವರ, ವಿಷ್ಣು-ಲೋಕೇಶ್ವರ ಹಾಗೂ ಸೂರ್ಯ-ಲೋಕೇಶ್ವರ ಎಂದು ವಿಭಿನ್ನ ದೇವತೆಗಳ ಜೊತೆ ಸೇರಿಸಿದ ಉದಾಹರಣೆ ಇದೆ. ಇದಲ್ಲದೇ ಎಲ್ಲ ಪ್ರಧಾನ ವೈದಿಕ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಪಂಚಾಯತನ ಪೂಜೆಯಲ್ಲಿ ಒಟ್ಟಿಗೆ ಆರಾಧಿಸುವ ಸ್ಮಾರ್ತ ಸಂಪ್ರದಾಯವೂ ಇದೆ. ಎಲ್ಲ ದೇವತೆಗಳೂ ಮೂಲದಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ಎಂಬ ತಾತ್ವಿಕ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ ಮೂರ್ತಿಪೂಜೆಯನ್ನು ಮೀರುವ ಯೋಗ ಅಥವಾ ಜ್ಞಾನ ಸಂಪ್ರದಾಯವಾಗಬಹುದು. ಈ ಮೇಲೆ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ ಮಿಶ್ರ ಮೂರ್ತಿಗಳಿಗೆ ಅಂಥ ತಾತ್ವಿಕ ವಿವರಣೆ ಕೂಡ ನಂತರ ಬಂದಿರಬಹುದಾದರೂ ಮೂಲತಃ ಇವು ಎರಡು ಅಥವಾ ಹೆಚ್ಚಿನ ಪಂಥಗಳ ಅಧಿಕಾರ ಹೊಂದಾಣಿಕೆಯ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ಕೂಡ ಎಂಬುದು ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ.[124] ಮಿಶ್ರಮೂರ್ತಿಗಳ ಕಲ್ಪನೆ ಮೂರ್ತಿಪೂಜೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡು ಅದರಲ್ಲೇ ಹೊಂದಾಣಿಕೆ ಮಾಡುವ ಭಕ್ತರ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತದೆ.

ಈ ಮೇಲಿನ ವಾದ ಇನ್ನೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಬೇಕಾದರೆ ದೇವತಾ ಮೂರ್ತಿಗಳಲ್ಲೇ ಮತ್ತೊಂದು

ಇದೆ. ಅವರು ಶಕದ್ವೀಪದವರು. ಕೃಷ್ಣನ ಮಗ ಸಾಂಬ ಅವರನ್ನು ಶಕದ್ವೀಪದಿಂದ ಸೂರ್ಯಪೂಜೆಗಾಗಿ ಕರೆಸಿದ ಉಲ್ಲೇಖ ಭವಿಷ್ಯಪುರಾಣದಲ್ಲಿದೆ. ಮಗರು ಮಿತ್ರ (ಮಿಹಿರ) ಪೂಜಕರು. ವರಾಹಮಿಹಿರ 'ಮಗ' ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಎಂಬ ತರ್ಕವಿದೆ.

124) ಡಿ.ಡಿ.ಕೊಸಾಂಬಿ, 1962, ಪುಟ 30-31. ಈ ಕುರಿತು ಐತಿಹಾಸಿಕ ಒಳನೋಟಗಳನ್ನು ಇಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಘರ್ಷ ಆಳವಾದಂತೆಲ್ಲ ಸಮನ್ವಯದ ರೂಪಗಳು ನಿಷ್ಪ್ರಯೋಜಕವಾಗುತ್ತವೆ. ಈ ರೀತಿ ಉತ್ಪಾದನಾ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ಸಂಘರ್ಷಗಳು ಮಿತವಾಗಿದ್ದಾಗ ಮಾತ್ರ ಸಮನ್ವಯ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕವಾಗುತ್ತದೆ. ಹರಿ-ಹರ ಮೂರ್ತಿಯನ್ನು ಉದಾಹರಿಸುತ್ತಾ ಭಗವದ್ಗೀತೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಈ ಮೇಲಿನ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಇಡುತ್ತಾರೆ.

ಪ್ರಕಾರದವನ್ನು ನೋಡಬಹುದು. ಇಲ್ಲಿ ದೇವತೆಗಳು ಮಿಶ್ರವಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ ಅಥವಾ ಮಿಶ್ರವಾಗಲು ಸೋಲುತ್ತವೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಈ ಮೂರ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ದೇವತೆಗಳು ಕಾಣಿಸಲ್ಪಟ್ಟರೂ ಅವು ಸಂಘರ್ಷವನ್ನೇ ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ಈ ಸಂಘರ್ಷ ಮೂರ್ತಿರೂಪದಲ್ಲಿ ಒಂದು ದೇವತೆ ಮತ್ತೊಂದನ್ನು ಮರ್ದಿಸುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ತೋರಿಸಲ್ಪಡಬಹುದು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಶರಭೇಶಮೂರ್ತಿ. ಮಹಾಯಾನ ಬೌದ್ಧರಲ್ಲಿ ಇಂಥ ಕೆಲವು ಉದಾಹರಣೆಗಳಿವೆ.[125] ಹಾಗಾಗಿ ಇವು ಮೂಲತಃ ಎರಡು ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಪಂಥಗಳಲ್ಲಿರುವ ತಿಕ್ಕಾಟವನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತವೆ. ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಐತಿಹಾಸಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಅಂಥ ವಿಭಿನ್ನ ಸಂಪ್ರದಾಯದವರಿಗೆ ಎರಡು ಅಥವಾ ಹೆಚ್ಚಿನ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಒಟ್ಟಿಗೆ ಸೇರಿಸುವ ಆಗತ್ಯ ಬಂದಿರಬಹುದು. ಇದು ಮೂಲತಃ ದೇವತಾರಾಧನಾ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳ ಐತಿಹಾಸಿಕ ನಿರ್ಮಾಣದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಒಂದು ಸ್ವರೂಪ. ನಾವು ಈ ಮೊದಲೇ ನೋಡಿದಂತೆ ರುದ್ರ-ಶಿವ, ವಿಷ್ಣು-ನಾರಾಯಣ, ದೇವಿ ಮುಂತಾದ ಪ್ರಧಾನ ದೇವತೆಗಳು ನಿರ್ಮಾಣವಾಗುವುದೇ ಐತಿಹಾಸಿಕವಾಗಿ ವಿಭಿನ್ನ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ದೇವತೆಗಳ ಧ್ರುವೀಕರಣದಿಂದ. ಒಮ್ಮೆ ಹರಿ ಹಾಗೂ ಹರ ಎಂಬ ವಿಭಿನ್ನ ರೂಪಗಳು ಸಿದ್ಧವಾದ ನಂತರ ಅವೆರಡೂ ಸೇರಿ ಹರಿ-ಹರ ಎಂದಾಗುವುದು ನಂತರದ ಒಂದು ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಬೆಳವಣಿಗೆ.

ಮಿಶ್ರ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಮತ್ತೊಂದು ರೂಪ - ಮುಸ್ಲಿಂ ಪುರಾಣಗಳು:

ಭಾರತೀಯ ನೆಲದಲ್ಲಿ ಪುರಾಣ ನಿರ್ಮಾಣದ ವೈಚಿತ್ರ್ಯವನ್ನು ಮುಸ್ಲಿಂ ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಭಾರತೀಯ ನಗರ ಹಾಗೂ ಗ್ರಾಮ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗಿ ಬೆಳೆದ ಮುಸ್ಲಿಂ ಅಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯ ಪೂಜಾಚರಣೆಯ ಅಂಶ ಹಾಗೂ ಪುರಾಣಕಲ್ಪನೆ ಸೇರಿಕೊಂಡಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಈಗಾಗಲೇ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಪರಿಶೀಲಿಸಿದ್ದಾರೆ.[126] ಮುಸ್ಲಿಂ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ನಿಲುವು ಆ ಬಗ್ಗೆ ಏನೇ ಇರಲಿ ಇಂಥ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಪೂಜಾಚರಣೆಗಳು ಬೆಳೆಯುತ್ತಲೇ ಬಂದಿವೆ. ಒಂದು ದೇವತೆಯ ಸಂಬಂಧಿಸಿ ಅರ್ಥಸಿದ್ಧಿಯ ಕುರಿತ ಕಲ್ಪನೆಗಳು ಹಾಗೂ ಇತರ ಅಮೂರ್ತ ಕಲ್ಪನೆಗಳು ಮುಸ್ಲಿಮರಿಗೂ ಮುಸ್ಲಿಮೇತರರಿಗೂ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಇರಲಿಕ್ಕೆ ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅವು ಗ್ರಾಮದೇವತೆಗಳಿರಲಿ, ಸೂಫಿ ಅಥವಾ ಸಾಧು -ಸಂತರ ಸಮಾಧಿಯಿರಲಿ ಪೂಜಾಚರಣೆಯ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಯಾವ ಭೇದವೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಇಂಥ ಸಂಮಿಶ್ರ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನೂ, ನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನೂ ಒಂದು ಸಂಮಿಶ್ರ ಪುರಾಣವನ್ನಾಗಿ ಬೆಳೆಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಧ್ಯಕಾಲದಲ್ಲೇ ನಡೆದಿದೆ. ಪಶ್ಚಿಮ ಬಂಗಾಲ ಹಾಗೂ ದಖ್ಖನಿನಲ್ಲಿ ಅಂಥ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ನಡೆದಿರುವುದರಿಂದ ನಮಗೆ ಆ ಪ್ರದೇಶಗಳಿಂದ ಇಂಥ ಪುರಾಣಗಳ ಕುರಿತು ವಿವರಗಳು ದೊರೆಯುತ್ತವೆ.

---

125) ಅವು ಹರಿಹರಿಹರಿವಾಹನ ಲೋಕೇಶ್ವರ (ಇಲ್ಲಿ ಸಿಂಹದ ಮೇಲೆ ಗರುಡ ಕುಳಿತಿರುವಂತೆ, ಗರುಡನ ಮೇಲೆ ವಿಷ್ಣು ಕುಳಿತಿರುವಂತೆ ಹಾಗೂ ವಿಷ್ಣುವಿನ ಮೇಲೆ ಲೋಕೇಶ್ವರ ಕುಳಿತಿರುವಂತೇ ತೋರಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ) ಅಪರಾಜಿತಾ ಹಾಗೂ ವಿಘ್ನಾಂತಕ ಮೂರ್ತಿಗಳು ಗಣಪತಿಯನ್ನು ತುಳಿಯುತ್ತಿರುವಂತೇ ತೋರಿಸಲ್ಪಡುತ್ತವೆ.

126) ತಾರಾಚಂದ, 1936. ಇನ್‌ಫ್ಲುಯನ್ಸ್ ಆಫ್ ಇಸ್ಲಾಂ ಆನ್ ಇಂಡಿಯನ್ ಕಲ್ಚರ್.

ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರ ಮಧ್ಯಕಾಲದ ಅಂತ್ಯಭಾಗದಲ್ಲಿ ತೀರ ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿ ಹಿಂದೂ ಹಾಗೂ ಮುಸ್ಲಿಂ ರಾಜಕೀಯ ಅಧಿಕಾರ ಸಂಘರ್ಷವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದ ಭಾಗ. ಭಾರತದ ಉಳಿದ ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ರಾಜಕೀಯವಾಗಿ ಈ ಸಂಘರ್ಷ ಇಷ್ಟು ಪ್ರಕಟರೂಪವನ್ನು ಪಡೆಯುವುದಿಲ್ಲ. ಮರಾಠಾ ಚರಿತ್ರೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿ ಅನೇಕ ಬಖರ್‌ಗಳು ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ರಚಿತವಾದವು. ಹದಿನೆಂಟನೆಯ ಶತಮಾನದ ಮರಾಠಾ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಅದಕ್ಕೂ ಹಿಂದಿನ ಮುಸ್ಲಿಂ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡ ಒಂದು ರೂಪ. ಹಾಗಾಗಿ ಬಖರ್‌ಗಳು ಮರಾಠಾ ಪೂರ್ವದ ಮುಸ್ಲಿಂ ರಾಜಕೀಯ ಆಳ್ವಿಕೆಯನ್ನು ಪುರಾಣೀಕರಿಸಿ ಮುಸ್ಲಿಂ ಆಳ್ವಿಕೆಗೊಂದು ಪೌರಾಣಿಕ ಅಧಿಕೃತತೆ ನೀಡುತ್ತವೆ. ಯವನರ (ಮುಸ್ಲಿಮರ) ಶಾಸ್ತ್ರಗ್ರಂಥ' ರಮಳಶಾಸ್ತ್ರ ' ವೆಂತಲೂ , ಅದು ಶಿವ , ಪಾರ್ವತಿ , ಸ್ಕಂದ ಹಾಗೂ ನಾರದ ಮುನಿ ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಯವನರಿಗೆ ಬಂದಿದ್ದಾಗಿಯೂ ಬಖರ್‌ಗಳಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖವಿದೆ.[127] ಶಿವ ಪೈಗಂಬರ ಮುನಿಯ ತಪಸ್ಸಿಗೆ ಮೆಚ್ಚಿ ಕಲಿಯುಗದಲ್ಲಿ ಭೂಲೋಕಕ್ಕೆ ಹೋಗುವಂತೆ ವರ ನೀಡಿದ. ಪೈಗಂಬರ ಮುನಿ ರುಕ್ನುದ್ದೀನನ್ನು ದೆಹಲಿಗೆ ಕಳುಹಿಸಿದ. ಪಿಠೋರ ರಾಜ ಚವ್ಹಾಣ (ಪೃಥ್ವೀರಾಜ) ರುಕ್ನುದ್ದೀನನ ಜೊತೆ ಹೋರಾಡಿ, ದೇವರೇ ರುಕ್ನುದ್ದೀನನ್ನು ಕಳುಹಿಸಿದ್ದಾನೆಂದು ಮನವರಿಕೆಯಾಗಿ ಸೋತ ಎಂಬ ನಿರೂಪಣೆಯೂ ಸಿಗುತ್ತದೆ.[128] ಪೇಶ್ವಾ ವಂಶದ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವ ಪರಶುರಾಮ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಮುಸ್ಲಿಮರು ಬ್ರಾಹ್ಮಣಾದಿಗಳ ಸ್ಥಾನಮಾನವನ್ನು ಗೌರವಿಸಿದರು. ತೀರ್ಥಕ್ಷೇತ್ರಗಳನ್ನು ಹಾಳುಮಾಡದೇ ಸಂರಕ್ಷಿಸಿದರು. ಶಾಸ್ತ್ರಗಳನ್ನು, ಮಹಾಭಾರತವನ್ನು ಗೌರವಿಸಿದರು ಎಂದೆಲ್ಲ ವಿವರಣೆ ಇದೆ.[129] ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರದ ಕೆಲ ಮುಸ್ಲಿಂ ಸಂತರೂ ಇಂಥ ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ್ದರು. 'ಯೋಗ ಸಂಗ್ರಾಮ' ವನ್ನು ರಚಿಸಿದ ಮುಸ್ಲಿಂ ಸಂತ ಶೇಖ ಮಹಮ್ಮದರು ಸಂತ ರಾಮದಾಸರ ಸಮಕಾಲೀನರು. ಅವರ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಹಿಂದೂ ಹಾಗೂ ಮುಸ್ಲಿಂ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಹಾಗೂ ಮಹಾಪುರುಷರನ್ನು ಪರಸ್ಪರ ಗುರುತಿಸುವುದನ್ನು ನೋಡಬಹುದು.[130] ಶಾಹಮುನಿ ಎಂಬ ಹದಿನೆಂಟನೆಯ ಶತಮಾನದ ಮುಸ್ಲಿಂ ಸಂತರ 'ಸಿದ್ಧಾಂತ ಬೋಧ'ದಲ್ಲಿ ಮುಸ್ಲಿಂ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಪುರಾಣವೇ ಇದೆ. ಮಹಾವಿಷ್ಣು ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಇಲ್ಲಿ ವರ್ಣಭೇದದ ಕುರಿತು ಉಪದೇಶಿಸುತ್ತಾನೆ. ಪೈಗಂಬರ ಮಹಾವಿಷ್ಣುವಿನ ಅವತಾರವಾಗಿ ಭೂಮಿಗೆ ಬಂದು ಮ್ಲೇಚ್ಛ ಧರ್ಮವನ್ನು

---

127) ನರೇಂದ್ರ ಕೆ. ವಾಗ್ಲೆ, 1991, ಪುಟ 51-54. ಅವರು ಚಾರ್‌ಯುಗಾಚಿ ಬಖರ್‌ನಿಂದ ಉದ್ಧರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಬಖರ್ 1795ರದು. ಒಟ್ಟು ಏಳು ಪೈಗಂಬರರು ಆದಂನಾದಿಯಾಗಿ ಕಲಿಯುಗದಲ್ಲಿ ಭೂಮಿಗೆ ಬರುತ್ತಾರೆ. ಹಸ್ತಿನಾಪುರಿಯನ್ನು ದಿಲ್ಲೀ ಎಂದು ಹೆಸರು ಬದಲಾಯಿಸಿ ಅಲ್ಲಿಂದ ಆಳುತ್ತಾರೆ.

128) ಅದೇ ಪುಟ 53. ಸಪ್ತ ಪ್ರಕರ್ಣಾತ್ಮಕ ಚರಿತ್ರ ದಿಂದ ಈ ವಿವರಗಳನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸುತ್ತಾರೆ.

129) ಅದೇ ಪುಟ 53-54, ಈ ಗ್ರಂಥವನ್ನು 1773ರಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ರಚಿಸಿದ್ದನು. ಕಲಿಯುಗದಲ್ಲಿ ವೀರರು ಪೂರ್ವ, ಪಶ್ಚಿಮ, ದ್ರಾವಿಡ ಹಾಗೂ ಕರ್ನಾಟಕ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಜನಪ್ರಿಯರಾಗಿ ಅವರ 'ಉರ್ಸ' ನ್ನು ಎಲ್ಲರೂ ಆಚರಿಸುತ್ತಾರೆ ಎಂದು ಈ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಲಾಗಿದೆಯಂತೆ.

130) ಅದೇ ಪುಟ 56-58. ಮರಾಠರು ಸದ್ಗುರು ಎನ್ನುವವನನ್ನೇ ಮುಸ್ಲಿಮರು ಸಚ್ಚಾಪೀರ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಶೇಖ್ ಮಹಮ್ಮದರು ರಾಮ, ಕೃಷ್ಣ, ಶಿವ, ವಿಷ್ಣು ಇವರನ್ನೆಲ್ಲ ಒಪ್ಪುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಕರ್ಮಾಂಗಗಳನ್ನು, ಪೂಜಾವಿಧಿಗಳನ್ನು ಟೀಕಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಸ್ಥಾಪಿಸಿದ ಹಾಗೂ ಖುರಾನನ್ನೂ ನಾರಾಯಣನೇ ನಾಲ್ಕು ಶಾಸ್ತ್ರದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ ಎಂಬುದಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ವರ್ಣನೆ ಬರುತ್ತದೆ.[131] ಬಹುಶಃ ಈ ಪುರಾಣಗಳು ಪ್ರಾಚೀನ ಸಂಸ್ಕೃತ ಪುರಾಣಗಳಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಂಶ. ಮತ್ತೊಂದು ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಸಂಗತಿ ಎಂದರೆ ಬುದ್ಧನನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳಬೇಕಾದರೆ ಸಂಸ್ಕೃತ ಪುರಾಣಗಳು ತೋರಿಸುವ ದ್ವೇಷಭಾವನೆ ಈ ಮರಾಠಾ ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಪೈಗಂಬರನ ಕುರಿತು ಇಲ್ಲದಿರುವುದು ಬಹುಶಃ ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರದ ಅವೈದಿಕ ಯತಿ ಹಾಗೂ ಸೂಫಿ ಪಂಥಗಳ ಪ್ರಭಾವವಾಗಿರಬಹುದು.

ಅಯ್ಯಪ್ಪನ್ ಒಂದು ಪುರಾಣ ನಿರ್ಮಾಣಾವಸ್ಥೆ:

ಅಯ್ಯಪ್ಪನ್‌ನ ಕುರಿತು ಈಗ ಪ್ರಚಲಿತದಲ್ಲಿ ಇರುವ ಪುರಾಣ ಹಾಗೂ ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿ ನಾವು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ವಿವಿಧ ಸ್ತರಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು.[132] ಆತನ ಕುರಿತು ಇರುವ ಪುರಾಣದಲ್ಲಿ ಈ ದೇವತೆಯ ಕುರಿತು ವಿವಿಧ ವೃತ್ತಾಂತಗಳನ್ನು ವರ, ಶಾಪ, ಅವತಾರ ಮುಂತಾದ ಕಲ್ಪನೆಯಿಂದ ಒಗ್ಗೂಡಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ಪುರಾಣದ ಮುದ್ರಿತ ಆವೃತ್ತಿಗಳು ವಿಷ್ಣು ಹಾಗೂ ಶಿವ ಇವರಿಬ್ಬರ ಮಿಲನದಿಂದ ಅಯ್ಯಪ್ಪನ್‌ನ ಮೂಲವನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತೇವೆ. ಆತ ಕೇರಳದ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ದೇವತೆಯಾಗಿ ಪರ್ವತದಲ್ಲಿ ನೆಲೆಸಿದ ವೃತ್ತಾಂತ ಈ ಮೇಲಿನ ಪುರಾಣದ ನಂತರದ ಘಟ್ಟವಾಗಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಐಯ್ಯಪ್ಪನ್‌ನ ಕಲ್ಪನೆ ಮೂಲತಃ ಪ್ರಾದೇಶಿಕವಾಗಿದ್ದು ಭಕ್ತಿ, ಕಠಿಣ ವ್ರತ ಹಾಗೂ ಸನ್ಯಾಸ ನಿಯಮಗಳು ಆತನ ಪೂಜಾಚರಣೆಯ ಮೂಲದಲ್ಲಿ ಇವೆ. ಅಯ್ಯಪ್ಪನ್‌ನ ಮೂರ್ತಿ ಕೂಡ ಯೋಗಪಟ್ಟಿಯನ್ನು ಧರಿಸಿ ಯೋಗಮುದ್ರೆಯಲ್ಲೇ ತೋರಿಸಲ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಈ ಮೂರ್ತಿ ಕಲ್ಪನೆ ಯಾವ ಕಾಲದಲ್ಲೇ ಸಿದ್ಧಿಸಿರಲಿ, ಅಯ್ಯಪ್ಪನ್ ಪಂಥ ಯತಿ ಪಂಥವನ್ನು ಹೋಲುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಈ ರೀತಿಯ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಪಂಥವೊಂದು ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಸೀಮೆಯನ್ನು ಮೀರಿ ಭಾರತದ ಉಳಿದೆಡೆಗೆ ಹಬ್ಬುವಾಗ ಒಂದು ವ್ಯಾಪಕ ಪುರಾಣದ ಗುರುತು ಅಯ್ಯಪ್ಪನ್‌ನಿಗೆ ಒದಗುತ್ತ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಅಯ್ಯಪ್ಪನ್‌ನ ಕುರಿತು ಈಗ ಮುದ್ರಣದಲ್ಲಿರುವ ಪುರಾಣಕಥೆ ಆತನು ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಪೀಡಿಸುವ ಮಹಿಷಿಯನ್ನು ಕೊಂದು ಧರ್ಮಸ್ಥಾಪನೆಗೆ ಅವತಾರ ತಳೆದಂತೇ ಚಿತ್ರಿಸಿ ವ್ರತಾಚರಣೆಗಳ ದೇವತೆಯನ್ನು ಮರೆಮಾಚುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅಯ್ಯಪ್ಪನ್‌ನ ಪೂಜೆಯ ಅರ್ಥಸಿದ್ಧಿಯ ಕುರಿತು ಇರುವ ವ್ರತಾಚರಣೆಗಳೇ ಜನರಲ್ಲಿ ಆತನ ಕುರಿತ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಿಸುತ್ತವೆ.

ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ದೇವಲೋಕ ಈ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಪರಿಶೀಲಿಸಿದಂತೆ ಇತಿಹಾಸದುದ್ದಕ್ಕೂ ನಿರ್ಮಾಣ ಹಾಗೂ ಪುನರ್ನಿರ್ಮಾಣದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗೆ ಒಳಪಟ್ಟಿದ್ದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳ ದೇವತೆಗಳ

---

131) ಅದೇ ಪುಟ 58-59

132) ಎಸ್. ಕೆ. ರಾಮಚಂದ್ರರಾವ್, 1975, ಪುಟ 241-256, ಅಯ್ಯಪ್ಪನ್‌ನ ಕುರಿತ ಭಾಗವತಪುರಾಣ, ಸುಪ್ರಭೇದಾಗಮಗಳ ಕಥೆ ಒಬ್ಬ ಸ್ಥಾನಿಕ ದೇವತೆಯನ್ನು ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಎಂದು ಲೇಖಕರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾರೆ.

ನಿರ್ಮಾಣದ ಜೊತೆಗೇ ನಿರೂಪಣೆ ಕೂಡ ಕಾಲದಿಂದ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತ ಹೋಗಬಹುದು. ಹೀಗೆ ಕೆಲ ದೇವತೆಗಳು ತಮ್ಮ ಜನಪ್ರಿಯತೆಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡು ಜನಮನದಿಂದ ಮರೆಯಾಗುವುದರ ಜೊತೆಗೇ ಹೊಸ ದೇವತೆಗಳು ಪ್ರಾಬಲ್ಯವನ್ನು ಪಡೆದು ಒಂದು ಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲಿ ಬರಬಹುದು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ವರಾಹ ಹಾಗೂ ತ್ರಿವಿಕ್ರಮ ಮೂರ್ತಿಗಳನ್ನು ನಾವು ಮಧ್ಯಕಾಲಾನಂತರ ನೋಡುವುದು ವಿರಳ. ಜ್ಯೇಷ್ಠಾದೇವಿ, ಹಾರೀತಿ ಮುಂತಾದ ದೇವತೆಗಳೂ ಕೂಡ ಹಾಗೆಯೇ. ಈ ದೇವತೆಗಳು ಶಾಸ್ತ್ರೋಕ್ತ ರೂಪದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದರೆ ಆ ದೇವತೆಗಳ ಅಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ರೂಪಗಳು ಇರಬಾರದೆಂತಿಲ್ಲ ಅಥವಾ ಅಂಥ ದೇವತೆಗಳು ಬೇರೆ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಪ್ರಬಲವಾಗಬಾರದೆಂತಿಲ್ಲ. ಅದೇ ರೀತಿ ರಂಗನಾಥ, ವಿಠಲ, ವೆಂಕಟೇಶ, ಮೈಲಾರೇಶ್ವರ ಹೀಗೆ ಇನ್ನೂ ಅನೇಕ ದೇವತೆಗಳು ಮಧ್ಯಕಾಲಾನಂತರ ತಮ್ಮ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಹೀಗೆ ಹೊಸ ದೇವತಾ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಪ್ರಬಲವಾದಂತೆಲ್ಲ ಅವುಗಳಿಗೆ ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಸಂಬಂಧ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಐಯ್ಯಪ್ಪನ್‌ನ ಉದಾಹರಣೆಯಲ್ಲಿ ಇಂಥ ಪುರಾಣ ನಿರ್ಮಾಣವನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಿದ್ದೇವೆ.

ದೇವತಾ ಮೂರ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಥರದ ಬದಲಾವಣೆ ಶಕ್ಯವಿದೆ. ಅದೆಂದರೆ ಇತಿಹಾಸದುದ್ದಕ್ಕೂ ದೇವತೆ ತನ್ನ ಮೂರ್ತಿರೂಪವನ್ನು ಹಾಗೇ ಉಳಿಸಿಕೊಂಡು ಸಂಕೇತವನ್ನು ಬದಲುಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಕ್ರಿಸ್ತಶಕ ಹನ್ನೆರಡನೆಯ ಶತಮಾನದ ನಂತರ ಭಾರತದಾದ್ಯಂತ ಭಕ್ತಿಪಂಥದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಹಲವು ಸಾಮಾಜಿಕ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸುಧಾರಣಾ ಚಳವಳಿಗಳನ್ನೂ ಹಾಗೂ ಪ್ರತಿಭಟನೆಗಳನ್ನು ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಶೈವ ಹಾಗೂ ವೈಷ್ಣವ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವರ್ಣಾಶ್ರಮ ಧರ್ಮದ ಟೀಕೆ, ವಿಮರ್ಶೆ ಹಾಗೂ ಹೊಸ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ ಇವು ನಡೆದಂತೆಲ್ಲ ದೇವತೆಗಳ ಅರ್ಥನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಬದಲಾವಣೆ ಬಂದಿತು. ಭಕ್ತಿಯುಗದಲ್ಲಿ ವೈಷ್ಣವದೇವತೆಗಳಲ್ಲಿ ರಾಮ ಹಾಗೂ ಕೃಷ್ಣ ಪ್ರಚಾರ ಪಡೆಯುತ್ತಾರೆ. ಪೂರ್ವಭಾರತದಲ್ಲಿ ತಾಂತ್ರಿಕ ತತ್ವಗಳೊಂದಿಗೆ ರಾಧಾ-ಕೃಷ್ಣ ಕಲ್ಪನೆ ಬೆಳೆಯುತ್ತದೆ. ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರದಲ್ಲಿ ವಿಠಲ ಆರಾಧನೆಯ ಜೊತೆಗೇ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರ ವಾರ್ಕರಿ ಪಂಥ ಪ್ರಚಲಿತದಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಉತ್ತರದಲ್ಲಿ ಕಬೀರ ಹಾಗೂ ನಾನಕರ ಹಿಂದೂ-ಮುಸ್ಲಿಂ ಸಮನ್ವಯ ದೇವತಾ ಕಲ್ಪನೆಗಳು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲ್ಪಡುತ್ತವೆ. ವಲ್ಲಭಾಚಾರ್ಯರ ಪಂಥದಲ್ಲಿ 'ಬಾಲಕೃಷ್ಣ' ಪ್ರಧಾನತೆ ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆ. ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ವೀರಶೈವ ಚಳುವಳಿಯ ನಂತರ ವೀರಭದ್ರ ಶಿವನ ಅತ್ಯಂತ ಜನಪ್ರಿಯ ರೂಪವಾಗಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತಾನೆ. ಭಕ್ತಿಯುಗದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಆರ್ಾಧ್ಯದೇವತೆ ವರ್ಣಧರ್ಮವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾಲಿಸುವಂತೆ ಕಲ್ಪಿಸಲ್ಪಡುವುದಿಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ವರ್ಣಧರ್ಮದ ವಿರೋಧಿ ಸಂಕೇತವಾಗಿಯೇ ದೇವತೆ ಬಹಳಷ್ಟು ಬಾರಿ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯತೆ ಪಡೆಯುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಭಕ್ತಿಯುಗವನ್ನು ವರ್ಣಸಂಸ್ಕೃತಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಡುವ ಪೂಜಾಚರಣೆಯ ಮಾದರಿಯ ವಿರುದ್ಧ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ತಮ್ಮ ಗುರುತನ್ನು ಗಟ್ಟಿಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನಾಗಿಯೂ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. 'ಭಕ್ತಿ' ಎಲ್ಲರ ಮಾರ್ಗ ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆ ವರ್ಣಧರ್ಮ ಪ್ರತಿಪಾದಕರಲ್ಲೂ ಇತ್ತು ಎಂಬುದನ್ನು ಈ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ನೋಡಿದ್ದೇವೆ. ಆದರೆ ಅದರ ಜೊತೆಗೇ ವರ್ಣಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಪ್ರತಿಪಾದಿತ ಪೂಜೆ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಎಂಬ

ಕಲ್ಪನೆಯೂ ರಾಜ್ಯಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಇತ್ತು. ಮಂತ್ರೋಕ್ತ ಮಾರ್ಗಕ್ಕೆ ಅರ್ಹರಲ್ಲದವರಿಗೆ 'ಭಕ್ತಿ' ಎಂದು ಸ್ಮೃತಿಗಳ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯಿತ್ತು. ಈ ರೀತಿ ವರ್ಣಧರ್ಮದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ದೇವಪೂಜೆಯನ್ನು ದೇವಾಲಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನಾಗಿ ಬೆಳೆಸುವುದರ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ 'ಭಕ್ತಿ' ಒಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಆಯಾಮವಾಗಿ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯ ಮಾರ್ಗವಾಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಭಕ್ತಿಗೆ ವರ್ಣವ್ಯವಸ್ಥೆಗೂ ಪೂರ್ವದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆ ಇತ್ತು. ಈ ರೀತಿ ತಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಗಟ್ಟಿಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಅನೇಕ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ನಂತರ ಹಿಂದಿನ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳ ಜೊತೆ ತಮ್ಮ ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನೂ ಸೇರಿಸಿ ಬೆಳೆಸುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಇಷ್ಟಾಗಿಯೂ ಭಕ್ತಿ ಒಂದು ಆಳ್ವಿಕೆಯನ್ನು ಗಟ್ಟಿಮಾಡುವ ಸಾಧನವಾಗಿ ತನ್ನ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆಯನ್ನೂ ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.

ಈ ಎಲ್ಲ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಭಾರತೀಯ ಮೂರ್ತಿಪೂಜೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಘಟ್ಟವನ್ನು ನಿರ್ಮಾಣಾವಸ್ಥೆ ಎಂದು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವುದು ಕಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಮೂರ್ತಿಪೂಜೆಯನ್ನು ಒಂದು ರೇಖಾತ್ಮಕ ವಿಕಾಸವನ್ನಾಗಿ ಅರ್ಥೈಸುತ್ತಾ ಹೋದರೆ ಅದಕ್ಕಿರಬಹುದಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಆಯಾಮ ಕೈತಪ್ಪುತ್ತದೆ. ಇತಿಹಾಸದುದ್ದಕ್ಕೂ ಶಾಸ್ತ್ರ ನಿರ್ಮಾಣ ನಡೆಯುತ್ತಲೇ ಇದೆ. ವಿಭಿನ್ನಕಾಲದಲ್ಲಿ ವಿಭಿನ್ನಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಅಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ರೂಪಗಳು ಶಾಸ್ತ್ರೀಕೃತವಾಗಿವೆ. ಇತಿಹಾಸದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಾಲದ ಅಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ರೂಪಗಳು ಕೆಲ ಸಾಮಾಜಿಕ ಆರ್ಥಿಕ ವೈಶಿಷ್ಟತೆಗಳಿಂದಾಗಿ ಒಂದೇ ಥರ ಇರಬಹುದು; ಉದಾಹರಣೆಗೆ 'ಅಮ್ಮ'ನ ರೂಪಗಳು, 'ರುದ್ರ'ನ ರೂಪಗಳು, 'ಗೋಪಾಲ'ನ ರೂಪಗಳು. ಕ್ರಿಸ್ತಶಕ ಪೂರ್ವದ ಒಂದು ಗ್ರಾಮ ಹಾಗೂ ಗುಡ್ಡಗಾಡು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲೂ, ಇಪ್ಪತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಗ್ರಾಮ ಹಾಗೂ ಗುಡ್ಡಗಾಡು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲೂ ದೇವತೆಗಳೆಲ್ಲ ಕೆಲ ಸಮಾನ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತವೆ ಎಂಬ ತರ್ಕ ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ದೇವತೆಗಳ ಹೆಸರುಗಳು ಮಾತ್ರ ಬೇರೆಯಾಗಿರಬಹುದು. 'ಮಾರಿ', 'ಪ್ಲೇಗಮಾರಿ'ಯಾದರೂ ಮೂಲ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ನಾವು ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಕಾಣುವಂತಿಲ್ಲ. ಈ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ನಾವು ಪರಿಶೀಲಿಸಿದಂತೆ ಇಂಥ ದೇವತೆಗಳು ಶಾಸ್ತ್ರೀಕೃತವಾಗುವಾಗ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಅವುಗಳನ್ನು ಮೂಲ ರೂಪದಿಂದ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ರೂಪಕ್ಕೆ ಪರಿವರ್ತಿಸಿ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತವೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ನಾವು ಗಣಪತಿ, ಕಾರ್ತಿಕೇಯ, ರುದ್ರ-ಶಿವ, ಲಕ್ಷ್ಮಿ, ಸರಸ್ವತಿ ಮುಂತಾದ ಉದಾಹರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ನೋಡಿದ್ದೇವೆ. ಈ ರೀತಿ ದೇವತಾಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಐತಿಹಾಸಿಕವಾಗಿ ಆದ ಬದಲಾವಣೆ ಆ ದೇವತೆಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಾಗಿರಬಹುದಾದ ಸ್ಥಾನಪಲ್ಲಟವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಸ್ಥಾನಪಲ್ಲಟವನ್ನು ಮಾಡಿ ದೇವತೆ ಹೊಸ ರೂಪವನ್ನು ತಳೆದರೂ ಅದರ ಮೂಲ ರೂಪ ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂದರ್ಭ ಇರುವವರೆಗೆ ಅಳಿಯಲಿಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಿಲ್ಲ. ಒಂದು ದೇವತೆಯ 'ರೂಪ' ಕಲ್ಪನೆ ಇಂಥ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂದರ್ಭಗಳನ್ನು ಮೀರಿಯೂ ಇರಬಹುದು. ಆದರೆ ಇಂಥ ಮೀರುವಿಕೆಯನ್ನೂ ದೇವತಾರೂಪದ ಮತ್ತೊಂದು ಆಯಾಮ ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸಬಹುದು.

(ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ದೇವಲೋಕ ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಧಿಕಾರ ಸಂಘರ್ಷದಲ್ಲಿ ಹಾಗೂ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಆಳ್ವಿಕೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಆಕಾರ ತಳೆಯುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ರಾಜ್ಯಪೋಷಿತ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಾದ್ದರಿಂದ ದೇವಲೋಕದಲ್ಲಿನ ಪ್ರಬಲ-ದುರ್ಬಲ

ಪಾತ್ರಗಳು ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಮೌಲ್ಯ-ಅಪಮೌಲ್ಯಗಳ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ರೂಪು ತಳೆದಿರುತ್ತವೆ. ಹೀಗೆ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿರುವ ದೇವಲೋಕ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಬಿಂಬಿಸಲಿಕ್ಕೂ ಹಾಗೂ ಗಟ್ಟಿಮಾಡಲಿಕ್ಕೂ ಒಂದು ಸಂಕೇತ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಅಂಶವನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸದಿದ್ದರೆ ಭಾರತೀಯ ಮೂರ್ತಿಶಾಸ್ತ್ರದ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಅಧ್ಯಯನ ಅಪೂರ್ಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಲೇಖನದ ಮುಂದಿನ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಈ ಕುರಿತು ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತವಾಗಿ ಪರಿಶೀಲಿಸಲಾಗುವುದು).

ಅಡಿಟಿಪ್ಪಣಿಗಳಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ ಗ್ರಂಥಗಳು

1) ಅಗ್ರವಾಲ ವಾಸುದೇವ ಶರಣ — ಏನ್‌ಷಿಯಂಟ್ ಇಂಡಿಯನ್ ಫೋಕ್ ಕಲ್ಟ್ಸ್, ಪೃಥ್ವಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ವಾರಣಾಸಿ, 1970

2) ಬ್ಯಾನರ್ಜಿ ಜೆ. ಎನ್. — ಡೆವಲಪ್‌ಮೆಂಟ್ ಆಫ್ ಹಿಂದೂ ಐಕನೋಗ್ರಫಿ, ಮುನ್‌ಶಿರಾಮ ಮನೋಹರಲಾಲ್, ನ್ಯೂಡೆಲ್ಲಿ, 1974 (ಮೂರನೇ ಮುದ್ರಣ)

3) ಭಂಡಾರಕರ ಆರ್. ಜಿ. — ವೈಷ್ಣವಿಸಂ, ಶೈವಿಸಂ ಎಂಡ್ ಮೈನರ್ ರಿಲೀಜಿಯನ್ ಸಿಸ್ಟಂಸ್ ಏಶಿಯನ್ ಎಜ್ಯುಕೇಶನಲ್ ಸರ್ವೀಸ್ 1974 (ಪುನರ್ಮುದ್ರಣ)

4) ಭಟ್ಟಾಚಾರ್ಯ ಬಿನೋಯ್‌ತೋಶ್ — ಇಂಡಿಯನ್ ಬುದ್ಧಿಸ್ಟ್ ಐಕನೋಗ್ರಫಿ ಇಂಡಿಯನ್ ಹಿಸ್ಟಾರ್ರಿಕಲ್ ರಿಸರ್ಚರ್ ಸೀರೀಸ್, 62, ಕಾಸ್ಮೋ ಪಬ್ಲಿಕೇಶನ್ಸ್, ನ್ಯೂಡೆಲ್ಲಿ, 1990 (ಪುನರ್ಮುದ್ರಣ)

5) ಚಟರ್ಜಿ ಪಾರ್ಥ — "ಕಾಸ್ಟ್ ಎಂಡ್ ಸಬಾಲ್ಟರ್ನ್ ಕಾನ್ಸಿಯಸ್‌ನೆಸ್" ಸ್ಟಡೀಸ್ 6ನೇ ಸಂಪುಟ ಸಂಪಾದಕರು : ರಣಜಿತ ಗುಹಾ 1984, ಪುಟ 168-204.

6) ಚಟ್ಟೋಪಾಧ್ಯಾಯ ದೇವೀ ಪ್ರಸಾದ — ಲೋಕಾಯತ, ಪೀಪಲ್ಸ್ ಪಬ್ಲಿಷಿಂಗ್ ಹೌಸ್, ಬಾಂಬೆ, 1978.

7) ಚಿದಾನಂದ ಮೂರ್ತಿ ಎಂ — ಕನ್ನಡ ಶಾಸನಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ, ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ, 1966.

8) ಕೊಬರ್ನ ಥಾಮಸ್ ಬಿ — ದೇವಿ ಮಾಹಾತ್ಮ್ಯನ್ (ದಿ ಕ್ರೈಸ್ಟಲೈಝೇಶನ್ ಆಫ್ ದಿ ಗಾಡೆಸ್ ಟ್ರೆಡೀಶನ್) ಮೋತಿಲಾಲ ಬನಾರಸಿದಾಸ, ಡೆಲ್ಲಿ 1984.

9) ಕುಮಾರಸ್ವಾಮಿ ಎ. ಕೆ. — ಯಕ್ಷಾಸ್ ಭಾಗ 1. ಮುನ್‌ಶಿರಾಮ್ ಮನೋಹರಲಾಲ್ ನ್ಯೂಡೆಲ್ಲಿ 1971

10) ಗೋಪಿನಾಥರಾವ್ ಟಿ. ಎ. — ಎಲಿಮೆಂಟ್ಸ್ ಆಫ್ ಹಿಂದೂ ಐಕನೋಗ್ರಫಿ, ಮೋತಿಲಾಲ್ ಬನಾರಸಿದಾಸ್. ಡೆಲ್ಲಿ, 1985.

11) ಹಿಲ್‌ಬ್ರ್ಯಾಂಟ್ ಆಲ್ಫ್ರೆಡ್ — ವೇದಿಕ್ ಮೈಥಾಲಜಿ, ಮೋತಿಲಾಲ್ ಬನಾರಸಿದಾಸ್, ಡೆಲ್ಲಿ 1981 (ಮೊದಲ ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಮುದ್ರಣ).

12) ಇರ್ವಿನ್ ಜಾನ್ — "ಹೆಲಿಯೋಡೋರಸ್ ಪಿಲ್ಲರ್ ಎಟ್. ಬೆಸ್‌ನಗರ್" ಪುರಾತತ್ವ, 8, 1975-76. ಪುಟ 166-176.

13) ಫ್ರೇಜರ್, ಜೇಮ್ಸ್ ಜಾರ್ಜ್ — ದಿ ಗೋಲ್ಡನ್ ಬೋ, ಸಂಪುಟ 2, ಭಾಗ 1, ಮ್ಯಾಕ್‌ಮಿಲನ್, ಲಂಡನ್, 1980 (ಪುನರ್‌ಮುದ್ರಣ)

14) ಜೋಶಿ ಶಂ. ಬಾ. — ಮರಾ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಕೆಲವು ಸಮಸ್ಯೆಗಳು. ಕರ್ನಾಟಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ ಬೆಂಗಳೂರು. 1990

15) ಕಾಣೆ ಪಿ. ವಿ. — ಹಿಸ್ಟರಿ ಆಫ್ ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರಾಸ್ ಸಂಪುಟ 2, ಭಾಗ 2 (1974 ಪುನರ್ ಮುದ್ರಣ) ಸಂಪುಟ 5, ಭಾಗ 1 (- 11-) ಸಂಪುಟ ಭಾಗ 2 (-11-)

16) ಕಲಬುರ್ಗಿ ಎಂ. ಎಂ. — ಐತಿಹಾಸಿಕ, ಕನ್ನಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಇಲಾಖೆ, ಬೆಂಗಳೂರು 1991

17) ಕೊಸಾಂಬಿ ಡಿ.ಡಿ. — ಮಿಥ್ ಎಂಡ್ ರಿಯಾಲಿಟಿ, ಪಾಪ್ಯುಲರ್ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬಾಂಬೆ, 1962

18) ನಂದಿ ಆರ್ ಎನ್ — "ಆರೀಜಿನ್ ಎಂಡ್ ನೇಚರ್ ಆಫ್ ಶೈವೈಟ್ ಮೊನಾಸಿಸ್ಸಿಸಂ" ಇಂಡಿಯನ್ ಸೊಸೈಟಿ, ಹಿಸ್ಟಾರಿಕಲ್ ಪ್ರೋಬಿಂಗ್ಸ್ (ಸಂಪಾದಕರು ಆರ್. ಎಸ್. ಶರ್ಮ) ಪೀಪಲ್ಸ್ ಪಬ್ಲಿಷಿಂಗ್ ಹೌಸ್, ನ್ಯೂಡೆಲ್ಲಿ 1984 (ಮೂರನೆಯ ಮುದ್ರಣ) ಪುಟ 190-202

19) ರಾಮಚಂದ್ರರಾವ್ ಎಸ್. ಕೆ. — ಭಾರತೀಯ ಮೂರ್ತಿಶಿಲ್ಪ, ನೆಲೆ, ಹಿನ್ನೆಲೆ ಬೆಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ, 1975.

20) ರಾಮಚಂದ್ರರಾವ್ ಎಸ್.ಕೆ — ಆಗಮಕೋಶ, ಕಲ್ಪತರು ರಿಸರ್ಚ್ ಅಕಾಡೆಮಿ, ಬೆಂಗಳೂರು, 1989-90

21) ರಾಮಚಂದ್ರರಾವ್ ಎಸ್.ಕೆ. — ಪ್ರತಿಮಾಕೋಶ, ಕಲ್ಪತರು ರಿಸರ್ಚ್ ಅಕಾಡೆಮಿ, ಬೆಂಗಳೂರು, 1989-90

22) ಶಾಹ್‌ಉಮಾಕಾಂತ ಪಿ — ಜೈನ ರೂಪಮಂಡನ ಅಭಿನವ ಪಬ್ಲಿಕೇಶನ್ಸ್, ನ್ಯೂಡೆಲ್ಲಿ, 1987.

23) ರಾಮಾನುಜನ್ ಎ.ಕೆ. — "ಟು ರೆಲಮ್ಸ್ ಆಫ್ ಕನ್ನಡಾ ಫೋಕ್‌ಲೋರ್" ಅನದಾರ್ ಹಾರ್ಮನಿ (ಸಂಪಾದಕರು ಎ. ಕೆ. ರಾಮಾನುಜನ್) ಆಕ್ಸ್‌ಫರ್ಡ್ ಯುನಿವರ್ಸಿಟಿ ಪ್ರೆಸ್, 1986.

24) ಶರ್ಮ ಆರ್. ಎಸ್. — "ಮೆಟೀರಿಯಲ್ ಮಿಲ್ಯೂ ಆಫ್ ತಾಂತ್ರಿಸಿಸಂ" ಇಂಡಿಯನ್ ಸೊಸೈಟಿ : ಹಿಸ್ಟಾರಿಕಲ್ ಪ್ರೋಬಿಂಗ್ಸ್ (ಸಂಪಾದಕರು ಶರ್ಮ ಆರ್. ಎಸ್.) ಪೀಪಲ್ಸ್ ಪಬ್ಲಿಷಿಂಗ್ ಹೌಸ್, ನ್ಯೂಡೆಲ್ಲಿ 1984 (ಮೂರನೆಯ ಮುದ್ರಣ) ಪುಟ 175-190

25) ಶ್ರೀನಿವಾಸ ಎಂ. ಎನ್. — ರಿಲಿಜನ್ ಎಂಡ್ ಸೊಸೈಟಿ ಎಮಂಗ್ ದ ಕೂರ್ಗ್ ಆಫ್ ಸೌಥ್ ಇಂಡಿಯಾ ಆಕ್ಸ್‌ಫರ್ಡ್, 1952.

26) ಸಿನ್ಹ ಕಾಂಚನ — ಕಾರ್ತಿಕೇಯ ಇನ್ ಇಂಡಿಯನ್ ಆರ್ಟ್ ಎಂಡ್ ಲಿಟರೇಚರ್ ಸಂದೀಪ ಪ್ರಕಾಶನ, ಡೆಲ್ಲಿ 1979.

27) ಸೊಂಥೈಮರ್ ಗುಂಥೆರ್ — ಪ್ಯಾಸ್ಟೋರಲ್ ಡೀಟೀಸ್ ಇನ್ ವೆಸ್ಟರ್ನ್ ಇಂಡಿಯಾ, ಆಕ್ಸ್‌ಫರ್ಡ್ ಯುನಿವರ್ಸಿಟಿ ಪ್ರೆಸ್, 1989.

28) ಸೊಂಥೈಮರ್ ಗುಂಥೆರ್ — "ಹಿಂದುಯಿಸಂ : ದಿ ಫೈವ್ ಕಂಪೋನೆಂಟ್ಸ್ ಎಂಡ್ ದೆರ್ ಇಂಟರ್‌ಏಕ್ಷನ್" ಹಿಂದುಯಿಸಂ ರಿಕನ್ಸಿಡರ್ಡ್ (ಸಂ. ಸೊಂಥೈಮರ್ ಗುಂಥೆರ್) ಮನೋಹರ ಪಬ್ಲಿಕೇಶನ್ಸ್, ನ್ಯೂಡೆಲ್ಲಿ, 1991, ಪುಟ 197-213.

29) ಸೊಂಥೈಮರ್ ಗುಂಥೆರ್ — "ಫೋಕ್ ಡೀಟೀಸ್ ಇನ್ ದ ವಿಜಯನಗರ ಎಂಪೈರ್ : ನರಸಿಂಹ ಎಂಡ್ ಮಲ್ಲಣ್ಣ ಮೈಲಾರ" ವಿಜಯನಗರ ಸಿಟಿ ಎಂಡ್ ಎಂಪೈರ್ (ಸಂಪಾದಕರು ಅನ್ನಾ ಲಿಬೆರಾ ದಲ್ಲವಿಕೋಲಾ ಸ್ಟೈನರ್ ವೆರ್ಲಗ್ ಸ್ಟಟ್‌ಗಾರ್ಟ್) 1985, ಪುಟ 144-159.

30) ವಾಸ್ತುಸೂತ್ರ ಉಪನಿಷದ್ — ಸಂ : ಆಲೀಸ್ ಬೋನರ್ ಮುಂತಾದವರು, ಮೋತಿಲಾಲ ಬನಾರಸಿದಾಸ ಡೆಲ್ಲಿ 1982

31) ವಾಗ್ಲೆ ನರೇಂದ್ರ ಕೆ. "ಹಿಂದು ಮುಸ್ಲಿಂ ಇಂಟರೇಕ್ಷನ್ಸ್ ಇನ್ ಮಿಡೀಯವಲ್ ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರ" ಹಿಂದುಯಿಸಂ ರಿಕನ್ಸಿಡರ್ಡ್, (ಸಂಪಾದಕರು: ಸೊಂಥೈಮರ್ ಗುಂಥೆರ್ ಡಿ ಹಾಗೂ ಹರ್ಮನ್ ಕುಲ್ಕೆ) ಮನೋಹರ ಪಬ್ಲಿಕೇಶನ್ಸ್, ನವದೆಹಲಿ, ಪುಟ 51-67.

32) ಝಿಮ್ಮರ್ ಹೆನ್ರಿಚ್, ಮಿಥ್ಸ್ ಎಂಡ್ ಸಿಂಬಲ್ಸ್ ಇನ್ ಇಂಡಿಯನ್ ಆರ್ಟ್ ಎಂಡ್ ಸಿವಿಲೈಝೇಶನ್, ಮೋತಿಲಾಲ ಬನಾರಸಿದಾಸ ದೆಹಲಿ 1990.

ಅರಿವುಬರಹದ ಸಂಪಾದಕ ಮಂಡಿ

ಡಾ| ಯಶವಂತ ಡೋಂಗ್ರೆ
ವಾಣಿಜ್ಯ ವಿಭಾಗ
ಮಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ

ಡಾ| ಜೆ. ಎಸ್. ಸದಾನಂದ
ಮುಖ್ಯಸ್ಥರು, ರಾಜ್ಯಶಾಸ್ತ್ರ ವಿಭಾಗ
ಕುವೆಂಪು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ

ಶ್ರೀ ರಾಜಾರಾಂ ತೋಳ್ಪಾಡಿ
ರಾಜ್ಯಶಾಸ್ತ್ರ ವಿಭಾಗ
ಮಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ

ಶ್ರೀ ಶ್ರೀಕಾಂತ ಸೋಮಯಾಜಿ
ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ವಿಭಾಗ
ಮುಲ್ಕಿ ಸುಂದರರಾಮಶೆಟ್ಟಿ ಕಾಲೇಜು, ಶಿರ್ವ

ಡಾ| ಟಿ. ಎಸ್. ಶ್ರೀಧರ
ಬಿಸಿನೆಸ್ ಅಡ್ಮಿನಿಸ್ಟ್ರೇಷನ್ ವಿಭಾಗ
ಮಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ

ಡಾ| ಆರ್. ಶಶಿಧರ
ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ವಿಭಾಗ
ಮಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ

ಶ್ರೀ ವಸಂತ ಬನ್ನಾಡಿ
ವಾಣಿಜ್ಯ ವಿಭಾಗ
ಭಂಡಾರ್‌ಕಾರ್ಸ್ ಕಾಲೇಜು, ಕುಂದಾಪುರ

ಶ್ರೀ ಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನಪ್ಪ
ಬಿಸಿನೆಸ್ ಅಡ್ಮಿನಿಸ್ಟ್ರೇಷನ್ ವಿಭಾಗ
ಮಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ

ಸಂಪಾದಕರು-ತರ್ಜುಮೆ

ಶ್ರೀ ರಾಮಚಂದ್ರ ಉಡುಪ
ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ವಿಭಾಗ
ಅಳಿಕೆ ಸತ್ಯಸಾಯೀ ಜ್ಯೂನಿಯರ್ ಕಾಲೇಜು, ವಿಟ್ಲ

ಶ್ರೀ ಅನಂತಕೃಷ್ಣ ಹೆಬ್ಬಾರ್
ಕನ್ನಡ ವಿಭಾಗ
ವಿಟ್ಲ ಜ್ಯೂನಿಯರ್ ಕಾಲೇಜು, ವಿಟ್ಲ

ಸಲಹೆಗಾರರು

ಡಾ| ವಿಲ್ಲಿ ಡಿ'ಸಿಲ್ವ
ರೀಡರ್, ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರ ವಿಭಾಗ
ಗೋವಾ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ

ಡಾ| ಪೀಟರ್ ಡಿ'ಸೋಜ
ರಾಜ್ಯಶಾಸ್ತ್ರ ವಿಭಾಗ
ಗೋವಾ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ

ಶ್ರೀ ಜಿ. ರಾಜಶೇಖರ್
ಜೀವವಿಮಾ ನಿಗಮ, ಉಡುಪಿ

ಡಾ| ಶಿವರಾಂ ಪಡಿಕ್ಕಲ್
ಆಧುನಿಕ ಭಾಷಾ ವಿಭಾಗ
ಹೈದರಾಬಾದ್ ಕೇಂದ್ರೀಯ
ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ

ಡಾ| ತೇಜಸ್ವಿನಿ ನಿರಂಜನ
ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ವಿಭಾಗ
ಹೈದರಾಬಾದ್ ಕೇಂದ್ರೀಯ
ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ

ಡಾ| ವೆಲೆರಿಯನ್ ರೋಡ್ರಿಗಸ್
ಮುಖ್ಯಸ್ಥರು, ರಾಜ್ಯಶಾಸ್ತ್ರ ವಿಭಾಗ
ಮಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ

ಡಾ| ಶಶೀಜ್ ಹೆಗ್ಡೆ
ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರ ವಿಭಾಗ
ಗೋವಾ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ

ಡಾ| ವಿವೇಕ ಧಾರೇಶ್ವರ
ಹೈದರಾಬಾದ್

ಸಂಪರ್ಕಕ್ಕೆ ವಿಳಾಸ
ಕಾರ್ಯದರ್ಶಿ (ಪತ್ರಿಕೆ ವಿಭಾಗ)
ಅರಿವುಬರಹ ಟ್ರಸ್ಟ್ (ರಿ.)
ಕೊಣಾಜೆ - 574 199
ಕರ್ನಾಟಕ

Printed at: HONNA-PADMA PRINTERS, UDUPI